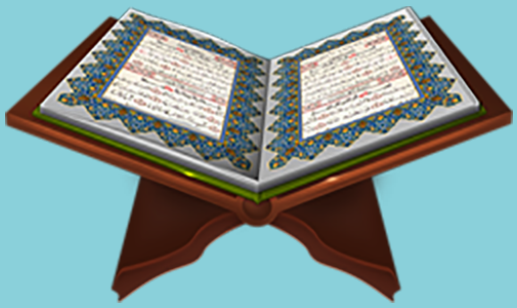
Tafsir

Isyāri Al Jailāni



Riswan Sulaeman

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

TAFSĪR ISYĀRĪ AL-JAILĀNĪ

Tesis

Diajukan untuk Melengkapi Persyaratan Gelar Magister Agama dalam Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

Riswan Sulaeman
21180340000019

Pembimbing:

Prof. Kusmana, S.Ag., M.A.,Ph.D
196504241995031001

MAGISTER PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH
JAKARTA

2022

LEMBAR PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini	:	
Nama	:	Riswan Sulaeman
NIM	:	21180340000019Purworejo,
Tempat/Tanggal Lahir	:	10 Agustus 1993
Alamat	:	Jl. Dipatiunus, Gg. Sayan, No: 38, Rt/Rw: 003/003, Kel. Cibodas, Kec. Cibodas, Kota Tangerang, Banten.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa tesis dengan judul *"Tafsīr Isyārī Al-Jailānī"* ini adalah karya asli saya sendiri dan terbebas dari plagiasi kecuali kutipan-kutipan yang dijelaskan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, maka sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya dan berdampak terhadap gelar akademik saya.

Ciputat, 3 Januari 2022

Riswan Sulaeman

TAFSIR ISYARI AL-JAILANI

Tesis

Diajukan untuk Melengkapi Persyaratan Gelar Magister Agama (M.Ag.)
dalam Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

Riswan Sulaeman
NIM: 21180340000019

Pembimbing

Prof. Kusmana, M.A., Ph.D.
NIP, 196504241995031001

MAGISTER PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH
JAKARTA
2022

TAFSIR ISYARI AL-JAILANI

Tesis

Diajukan untuk Melengkapi Persyaratan Gelar Magister Agama (M.Ag.)
dalam Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Riswan Sulaeman
NIM: 21180340000019

Ketua Tim Penguji

Dr. Bustamin, S.E., M.Si.
NIP. 196307011998031003

Sekretaris Sidang

Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag.
NIP, 197403102005011009

Penguji I

Dr.Abd. Moqsith. M.Ag.
NIP. 197106072005011002

Penguji II

Dr. Syahrullah, M.A.
NIP. 197808182009011016

Pembimbing

Prof. Kusmana, M.A., Ph.D.
NIP, 196504241995031001

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt, yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Yang senantiasa melimpahkan segala nikmat dan pertolongannya kepada penulis. Berkat izin dari-Nya pemulis dapat menyelesaikan penelitian ini. Shalawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. Semoga kita termasuk umatnya yang istiqamah menjalani perintahnya, dan mendapatkan syafa'at pada hari kiamat kelak.

Tafsir isyārī masih menjadi perdebatan antara yang membolehkan dan melarang, antara yang memuji dan yang mencela. Masing-masing mengemukakan argumentasinya baik *naqlī* maupun *aqlī*. Mengapa tafsir isyārī tampil beda dibanding tafsir lainnya, karena paradigma yang dipergunakan para sufi pun berbeda sehingga tidak aneh bila natijahnya berbeda-beda. Keragaman dalam penafsiran, tidak terlepas dari subyektifitas, pengaruh kehidupan, latar belakang pendidikan, keilmuan dan lingkungan dimana para mufassir berada. Dengan menggunakan hermeneutika *fusion of horizons* Gadamer, penulis membedah tafsir karya Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailani, yang berjudul *Tafsīr al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah* atau yang dikenal dengan *Tafsīr al-Jailānī.* Dalam proses penafsirannya al-Jailāni memerhatikan dan mengasimilasi dua horison utama, yakni horison teks al-Qur'an dan horison dirinya. Dalam menganalisis makna eksoteris al-Qur'an (*dirāsāt mā fī al-naṣ*) al-Jailāni menggunakan tiga prianti utama, yakni: bahasa; ayat al-Qur'an; dan hadis, sedangkan dalam mengelaborasi dan mengeksplorasi makana esoteris al-Qur'an (*dirāsāt mā haula al-naṣ*) al-Jailāni menggunakan: simbol (*ramz*) intuisi; makrifat; dan hakikat.

Dengan demikian tafsīr *isyārī* Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailāni tidak mendekonstruksi atau mereduksi makna literal al-

Qur'an, karena hermeneutika al-Jailānī berasal dari empat tingkatan ilmu yang diklasifikasikannya. *Pertama, 'ilm al-ẓāhir,* yakni syariah, berkaitan dengan perintah dan larangan sereta hukum segala sesuatu. *Kedua, ilm al-ṭarīqah* yang berkaitan dengan makna batin dari syariah. *Ketiga, 'ilm al-ma'rifah* yang berkaitan dengan makna ilmu *ṭarīqah. Keempat, 'ilm al-haqīqah* yang berkaitan dengan batiniahnya segala sesuatu yang bersifat batin. Menururt al-Jailānī manusia sempurna harus mempelajari dan mengetahui semua ilmu ini dan mencari jalan untuk meraihnya.

Penulis menyadari betul bahwa tesis yang berjudul "TAFSĪR ISYĀRĪ AL-JAILĀNĪ" ini tidak akan selesai jika hanya mengandalkan daya yang penulis miliki. Ada banyak sosok, kerabat, dan orang-orang yang secara langsung maupun tidak langsung telah banyak membantu penulis.

Pertama, penulis mengucapkan rasa terimakasih sedalam-dalamnya kepada Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ibu Prof. Dr. Amany Lubis, MA., kepada bapak Dr. Yusuf Rahman, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, beserta jajarannya, kepada bapak Dr. Bustamin, SE, M.Si., selaku Ketua Progam Studi Magister dan bapak Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag., selaku Sekretaris Progam Studi Magister Fakultas Usshuluddin UIN Syarif Hidyatullah Jakarta, dan kepada seluruh dosen yang mentransfer pengetahuannya kepada penulis sehingga menjadi mahasiswa yang tahu secara ontologis, epistemologis, aksiologis dan metodologis.

Kedua, dengan penuh rasa hormat, penulis sampaikan terimakasih dan penghargaan tinggi kepada bapak Prof. Kusmana, S.Ag.,Ph.D., selaku dosen pembimbing yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk membimbing, mengarahkan, dan mengoreksi dalam penulisan tesis ini. Dengan

kesabarab dan pengertiannya penulis merasa nyaman tanpa ada beban dan paksaan cepat-cepat menyelesaikan tesis ini.

Terakhir, terima kasih setulus-tulusnya kepada kedua orangtua penulis bapak Saefudin dan ibu Rolhayati, yang selalu mendoakan kebaikan dalam setiap aktifitas penulis, yang tidak henti-hentinya memberikan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan tesis ini. Yang dengan sabar menunggu dalam menyelesaikan masa studi penulis. Kepda seluruh keluarga penulis serta orang-orang yang mendukung penulis, diucapan terimakasih. *Jazākallah aḥsan al-jazā.* Semoga tesis ini menjadi pahala kebaikan bagi mereka semua.

Ahrinya penulis memohon maaf jika tesis ini masih jauh dari sempurna namun penulis berharap karya awal nan sederhana ini memberikan kontribusi akademik dan bermanfaat bagi pembaca. Tentunya dalam penulisan dan isi konten memiliki banyak kekurangan. Kedepannya segala kritikan dan saran diharapkan untuk dijadikan perbaikan.

Jakarta, 17 Januari 2022

Riswan Sulaeman

ABSTRAK

Riswan Sulaeman, *"Tafsīr Isyārī Al-Jailānī,"* 2022.

Tesis ini menyimpulkan bahwa penafsiran Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailāni (w. 561 H) tidak mendekonstruksi atau mereduksi makna literal al-Qur'an, melainkan mengkonstruk dua dimensi tafsir, yakni eksoteris dan esoteris, yang dalam perspektif hermeneutika fusion of horizons Gadamer meliputi dirāsāt mā fī al-naṣ (studi atas apa yang terdapat di dalam teks) dan dirāsāt mā haula al-naṣ (studi atas sesuatu yang melingkupi teks). Dalam proses penafsirannya al-Jailāni memerhatikan dan mengasimilasi dua horison utama, yakni horison teks al-Qur'an dan horison dirinya. Dalam menganalisis makna eksoteris al-Qur'an (dirāsāt mā fī al-naṣ) al-Jailāni menggunakan tiga piranti utama, yakni: bahasa; ayat al-Qur'an; dan hadis, sedangkan dalam mengelaborasi dan mengeksplorasi makana esoteris al-Qur'an (dirsāt mā haula al-naṣ) al-Jailāni menggunakan: simbol (ramz); intuisi; makrifat; dan hakikat.

Dalam perkembangan tafsir isyārī, al-Jailāni sudah berhasil memoderasi makna eksoteris dan esoteris dalam tafsirnya. Namun apa yang dilakukan al-Jailānī belum bisa dikatakan sempurna, karena dalam penafsirannya ia tidak memisahkan antara makna eksoteris dan esoteris dalam menjelaskan sebuah ayat. Sehingga para pembaca harus teliti dalam memahami tafsir al-Jailānī, karena penafsirannya ada yang dekat dengan makna teks (eksoteris) dan ada juga yang jauh (esoteris). Hal ini serupa dengan apa yang dilakukan oleh al-Tustarī(w. 283 H), al-Qusyairī(w. 465 H), al-Naisābūrī(w. 728 H), Ismā'īl Ḥaqqī(w. 1137 H), dan al-Alūsi(w. 1270 H). Al-Jailānī berbeda dengan beberapa mufassir yang hanya menafsirkan ayat al-Qu'ran secara esoteris, yakni al-Sulamī(w. 412 H), al-Syirazī(w. 666 H), dan al-Sammanī(w. 736 H).

Penelitian ini mendukung Martin Whittingham (2007), Amer Latif (2009) Syed Rizwan Zamir (2011), Maryam Musharraf (2013), Ali Humayun Akhtar (2018), dan Mogamat Mahgadien Hendricks (2018), yang berpendapat bahwa tafsīr isyāri merupakan penafsiran yang meengasimilasi makna eksoteris dan esoteris, sehingga tidak bertentangan dengan teks dan ‘ulūm al-tafsīr. Sementara itu, penelitian ini tidak sependapat dengan Gerard Bowering (1980), V.I. Braginsky (1993), Ian Almond (2004), Frithjof Schuon (2006), dan Richard McGragor (2009) yang berpendapat bahwa tafsir isyārī merupakan penafsiran yang meliberalisasi teks al-Qur’ān berdasarkan pengalaman spiritual yang subjektif, sehingga mendekonstruksi dan mereduksi makna literal teks dan tidak terikat oleh aturan literalisme teks. Penelitian ini juga tidak menyutujui argumen Muḥammad Sayyid al-Jiliand (1983), Iḥsān Ilahī Ẓāhir (2005), Hussein Abdul-Raof (2010), yang berpandangan bahwa tafsīr isyārī merupakan penafsiran bāṭinī yang mengabaikan makna tekstualitas al-Qur’ān, sehingga berakibat pada penegasian syariat Islam, juga ‘Ābid al-Jābirī (2002), yang mengatakan bahwa tafsir sufi adalah instrumen justifikasi paham gnostisisme hellenistik, yang tidak sesuai dengan ajaran ortodoks Islam.

Sumber data primer penelitian ini adalah kitab Tafsīr al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah atau yang dikenal dengan Tafsīr al-Jailānī. Termasuk karya al-Jailānī lainnya, seperti Sirr al-Asrār, al-Gunyah li Ṭālib al-Ṭarīq al-Haqq, al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn, Futūḥ al-Gaib dan al-Fatḥ al-Rabbānī wa al-Faiḍ al-Rahmāni. Selain karya al-Jailāni buku primer lainnya adalah Truth and Method karya Hans Georg Gadamer sebagai metode kritik teks Tafsīr al-Jailānī. Adapun sumber data sekunder adalah buku-buku yang berkaitan dengan diskursus tafsir isyari, kaidah-kaidah hermeneutika, literatur tasawwuf, ‘ulūm al-Qur’an,

maupun tafsir sufi lainnya. Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (Library Reserch).. Karena penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh, maka ada dua metode yang fundamental untuk mendapatkan pengetahuan tentang tokoh tersebut. Keduanya digunakan secara bersamaan: Pertama, biografis. Yakni penelitian tentang kehidupan, lingkungan dan sosio kultur yang melatarbelakangi; Kedua, Taksonomis. Penelitian tentang ide dan pemikiran karya-karya al-Jailāni.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan interpretasi (interpretative approach), yakni menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya Tafsīr al-Jailānī, untuk menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas hingga tercapai suatu pemahaman yang benar. Dengan menggunakan metode kualitatif sebagai metode analisis data. Sementara untuk menangkap kosntruk epistemologi penafsiran al-Jailānī, maka peneliti menggunakan hermeneutika fusion of horizon Hans Georg Gadamer sebagai logical framework approach untuk melihat dan menganalisis sejauh apa (how far) dan sedekat apa (how near) al-Jailānī dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga terlihat kosntruksi makna yang dibangun oleh al-Jailānī baik secara eksoteris meupun esoteris.

Kata Kunci: 'Abd al-Qādiral-Jailānī, Tafsīr al-Jailānī, Tafsīr Isyāri, Hermeneutika Sufi, Interpretasi Eksoteris, dan Interpretasi Esoteris.

ABSTRACT

Riswan Sulaeman, *"Tafsīr Isyārī Al-Jailānī,"* 2022.

This thesis concludes that the interpretation of Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jailāni (d. 561 H) does not deconstruct or reduce the literal meaning of the Koran, but instead constructs two dimensions of interpretation, namely exoteric and esoteric, which in the perspective of Gadamer's fusion of horizons hermeneutics includes dirāsāt mā fī al-naṣ (study of what is in the text) and dirāsāt mā haula al-naṣ (study of something that surrounds the text) . In the process of interpretation, al-Jailāni pays attention to and assimilates two main horizons, namely the horizon of the Qur'anic text and the horizon of himself. In analyzing the exoteric meaning of the Qur'an (dirāsāt mā fī al-naṣ) al-Jailāni uses three main tools, namely: language; Quran verses; and hadith, while in elaborating and exploring the esoteric meaning of the Qur'an (dirāsāt mā haula al-naṣ) al-Jailāni uses: symbols (ramz); intuition; makrifat; and hakikat.

In the development of the isyārī interpretation, al-Jailāni has succeeded in moderating the exoteric and esoteric meanings in his interpretation. However, what al-Jailānī did cannot be said to be perfect, because in his interpretation he did not separate the exoteric and esoteric meanings in explaining a verse. So that readers must carefully and carefully understand the interpretation of al-Jailānī, because there are interpretations that are close to the meaning of the text (exoteric) and some are far away (esoteric). This is similar to what was done by al-Tustarī(d. 283 H), al-Qusyairī(d. 465 H), al-Naisābūrī(d. 728 H), Ismā'īl Ḥaqqī(d. 1137 H), and al-Alūsi(d. 1270 H). Al-Jailānī differs from some commentators who only interpret the verses of the Qur'an in an esoteric way, namely al-Sulamī(d. 412 H), al-Shirazī(d. 666 H), and al-Sammanī (d. 736 H).

This research supports Martin Whittingham (2007), Amer Latif (2009) Syed Rizwan Zamir (2011), Maryam Musharraf (2013), Ali Humayun Akhtar (2018), and Mogamat Mahgadien Hendricks (2018), who argue that isyāri interpretation is a interpretations that assimilate exoteric and esoteric dimensions, so that they do not conflict with the text and 'ulūm al-tafsīr. Meanwhile, this research is not in accordance with the opinion of Gerard Bowering (1980), V.I. Braginsky (1993), Ian Almond (2004), Frithjof Schuon (2006), and Richard McGragor (2009) who view that isyārī interpretation is a liberation of the meaning of the Qur'an based on subjective spiritual experience, thus deconstructing and reducing literal meaning of the text and not bound by the demands of text literalism. This study also disagrees with Muḥammad Sayyid al-Jiliand (1983), Iḥsān Divinē Ẓāhir (2005), Hussein Abdul-Raof (2010), who are of the view that the isyārī style is a inner interpretation that ignores the meaning of the textuality of the Qur'an, resulting in the negation of Islamic dogma, as well as 'Ābid al-Jābirī (2002), who says that Sufi interpretation is a tool of justification for Hellenistic gnosticism, which does not compatible with Islamic orthodoxy.

The approach used in this research is an interpretative approach, which is to explore the thoughts of a character contained in his works, especially Tafsīr al-Jailānī, to capture the nuances of meaning and understanding that are specifically intended to achieve a specific meaning. correct understanding. By using qualitative methods as a method of data analysis. Meanwhile, to capture the epistemological construct of al-Jailānī's interpretation, the researcher uses Hans Georg Gadamer's fusion of horizon hermeneutics as a logical framework approach to see and analyze how far and how close al-Jailānī is. in interpreting the Qur'an, so that it can be seen that the construction of meaning built by al-Jailānī is both exoteric and esoteric.

Keywords: 'Abd al-Qādiral-Jailānī, Tafsīr al-Jailānī, Tafsīr Isyāri, Sufi Hermeneutics, Exoteric Interpretation, and Esoteric Interpretation.

الملخّص

رسوان سليمان، "تفسير الإشاري للجيلاني"، ٢٠٢٢.

تلخّص هذه الرسالة إلى أن تفسير الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت.561 هـ) لا يفكك أو يختصر المعنى الحرفي للقرآن، ولكنه بدلاً من ذلك يبني بعدين للتفسير، هما الظاهري والباطني، والتي من منظور حيرمنيتيك فصين اوف حوريظان غدامير يتضمن الي دراسة ما في الناص (دراسة ما هو موجود في النص) و دراسة ما حول النص (دراسة شيء يحيط بالنص). في عملية التفسير، يهتم الجيلاني بآفاقين رئيسيين ويستوعبهما، وهما أفق النص القرآني وأفقه. في تحليل المعنى الظاهري للقرآن (دراسة ما في النص) تستخدم الجيلاني ثلاث أدوات رئيسية، وهي: اللغة ؛ ايات قرانية؛ والحديث، أثناء تفصيل واستكشاف المعنى الباطني للقرآن (دراسة ما حول النص) الاستخدامات: الرموز، الالهام، المعرفة، و الحقيقة.

في تطوير تفسير الاشاري، نجح الجيلاني في تعديل المعاني الظاهرة والباطنية في تفسيره. ومع ذلك ، فإن ما يفعله الجيلاني لا يمكن أن يقال إنه كامل، لأنه في تفسيره لا يفصل بين المعاني الظاهرة والباطنية في شرح الآية. لذلك يجب على القراء أن يفهموا بعناية تفسير الجيلاني، لأن هناك تفسيرات قريبة من معنى النص (الظاهري) وبعضها بعيد (الاشاري). وهذا مشابه لما فعله التستري (ت. 283 هـ)، القشيري (ت. 465 هـ)، النيسا بوري (ت. 728 هـ)، إسماعيل الحقّس (ت. 1137 هـ)، و الألوسي (ت. 1270 هـ). تختلف الجيلا ني عن بعض المفسرين الذين يفسرون آيات القرآن فقط بطريقة الاشاري، وهم السلامي (ت. 412 هـ)، والشيرازي (ت. 666 هـ)، و السمّاني (ت. 736 هـ).

تدعم هذه الرسالة مارتن ويتنغهام (2007)، وعامر لطيف (2009)، وسيد رضوان زمير (2011)، ومريم مشرف (2013)، وعلي همايون أختار (2018)، ومجمعات مهغادين هندريكس (2018)، الذين يجادلون بأن التفسير الإشاري هو تفسير يستوعب الأبعاد الظاهرية والباطنية، بحيث لا يتعارض مع النص وعلوم التفسير. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الرسالة لا يتوافق مع رأي غيرارد بورنج (1980)، ف.ا. براغينسكي (1993)، إيان ألموند (2004)، فطراف سوخان (2006)، و ريجارد مجغيراغير (2009) الذين يرون أن تفسير الاشاري هو تحرير لمعنى القرآن على أساس التجربة الروحية الذاتية، وبالتالي تفكيك وتقليل المعنى الحرفي للنص وعدم التقيد بمتطلبات النص الحرفي. تختلف هذه الدراسة أيضًا مع محمد عماد سيد الجليند (1983)، إحسان الهي ظاهر (2005)، حسين عبد الرؤوف (2010)، الذين يرون أن الأسلوب الإشاري هو تفسير داخلي يتجاهل معنى نصوص القرآن، مما يؤدي إلى نفي العقيدة الإسلامية، وكذلك عابيد الجابري (2002)، الذي يقول إن التفسير الصوفي أداة لتبرير الغنوصية الهيلنستية، والتي تتعارض مع العقيدة الإسلامية.

مصدر البيانات الأساسي لهذه الرسالة هو كتاب تفسير الفواتح الإلهية والمفتاح الغيبية المودحة للكليم القرآنية والحكام الفرقانية أو المعروف باسم تفسيرالجيلاني. ومنها أعمال أخرى للجيلاني مثل سرّ الأسرار، والغنية لطالب الطريق الحقّ، والمختصر في علوم الدين، وفتوح الغيب، والفتح الرباني و فيض الرحماني. بالإضافة إلى عمل الجيلاني، هناك كتاب أساسي آخر هو "الحقيقة والمنهجية" لهانس جورج غدامر كوسيلة لانتقاد نص تفسير الجيلاني. مصادر البيانات الثانوية هي الكتب المتعلقة بخطاب التفسير الإشاري، والقواعد التأويلية، وأدب التصوف، وعلوم القرآن، والتفسيرات الصوفية الأخرى. هذا النوع من البحث

هو بحث في المكتبات، ولأن هذا البحث مدرج في دراسة الشخصيات، فهناك طريقتان أساسيتان لاكتساب المعرفة حول هذه الشخصيات. كلاهما يستخدم معًا: أولاً، السيرة الذاتية. وهي البحث في الحياة والبيئة والخلفية الاجتماعية والثقافية، ثانيًا، التصنيف. بحث في أفكار وأفكار أعمال الجيلاني.

النهج المستخدم في هذه الدراسة هو نهج تفسيري، وهو استكشاف أفكار شخصية واردة في أعماله، وخاصة تفسير الجيلاني، لالتقاط الفروق الدقيقة في المعنى والفهم التي تهدف تحديدًا إلى تحقيق الفهم الصحيح. باستخدام الأساليب النوعية كطريقة لتحليل البيانات. وفي الوقت نفسه، لالتقاط البناء المعرفي لتفسير الجيلاني ، يستخدم الباحث حيرمنيتك فصين أوف حوريظان هانس جورج غدامر لنهج إطار منطقي لمعرفة مدى قرب (إلى أي مدى) ومدى قرب (مدى قرب) الجيلاني في تفسير القرآن، بحيث يمكن ملاحظة أن بناء المعنى الذي بناه الجيلاني ظاهر وباطني.

كلمات مفتاحية: عبد القادر الجيلاني، تفسير الجيلاني، التفسير الاشاري، التأويلات الصوفية، التفسير الظاهري، التفسير الباطني.

DAFTAR ISI

BAB 1 PENDAHULUAN 1
A .Latar Belakang Masalah 1
B. Batasan dan Perumusan Masalah 9
C. Tujuan Penelitian 11
D. Signifikasi Penelitian 11
E. Studi Kepustakaan 12
F. Metodologi Penelitian 23
G. Sistematika Penelitian 27

BAB 2 TAFSIR ISYARI HERMENEUTIKA GADAMER 30
A. Pengertian, Metode, sumber dan validasi Tafsir Isyari 31
1. Pengertian Tafsir dan Ta'wil 31
2. Pengertian Tafsir Isyari 39
3. Metode Tafsir Isyari 47
4. Sumber Tafsir Isyari 70
5. Validasi Tafsir Istari 72
B. Hermeneutika Hans George Gadamer 80
C. Hubungan Tafsir Isyari dan Hermeneutika 85

BAB 3 'ABD AL-QADIR AL-JAILANI: Biografi dan Pemikiran 105
A. Konteks Politik, Ekonomi, Sosial, dan budaya Pada Masa Syaikh Abl Al-QaDir Al-Jailani 106
1. Konteks Sosio-Politik Masa Al-Jailani 106
2. Konteks Sosio-Ekonomi 111
3. Konteks Sosial 117
4. Konteks Gerakan Keilmuan 118
5. Konteks Pengaruh Budaya Terhadap Masyarakat 121
B. Biografi 'Abl Al-Qadir al-jailani 122
1. Riwayat Hidup Al-Jailani 122
2. Konsep Tasawwuf Al-Jailani 127

3. Geneologi Tasawwuf Al-Jailani 131
C. Profil Kitab Tafsir Al-Jailani 132
1. Latar Belakang Tafsir Al-Jailani 132
2. Metode dan Corak Tafsir Al-Jailani 135
3. Sistematika Penulisan Tafsir Al-Jailani 137
4. Otentisitas Tafsir Al-Jailani 136
D. Tafsir Isyari Al-Jailani 145
1. Kontruksi Eksoteris Tafsir Al-Jailani..... 145
a. Tafsir Berbasis Bahasa..... 145
b. Tafsir Berbasis Al-Qur'an 153
c. Tafsir Berbasis Al-Hadis 157
2. Kontruksi Eksoteris Tafsir Al-Jailani..... 160
a. Simbol *(Ramz)* 160
b. Intuisi..... 165
c. Makrifat 167
d. Hakikat 171

BAB IV TAFSIR ISYARI AL-JAILANI
DAN PENGARUHNYA DALAM
PERKEMBANGAN TAFSIR ISYARI..... 175
A. Pengertian dan Struktur Tafsir Isyari 175
B. Metode Tafsir Isyari..... 183
C. Sumber dan Validasi Tafsir..... 185
D. Tafsir Isyari Tentang Tuhan, Manusia,
Alam dan Eskatologi 195
1. Hakikat Tuhan 198
2. Hakikat Manusia..... 218
3. Hakikat Alam Bagi Manusia 233
4. Hakikat Eskatologi 243
E.Relevansi Tafsir Isyari Al-Jailani dalam
Perkembngan Tafsir Isyari Secara Umum..... 262

BAB V PENUTUP..... 302
A. Kesimpulan 302
B. Implikasi dan Rekomendasi 305

DAFTAR PUSTAKA 307

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam wacana studi ilmu al-Qur'an, tafsir sufi sering distigma negatif secara berlebihan oleh para cendekiawam. Sehingga dalam klasifikasi memilah antara tafsir yang dinilai telah memenuhi syarat (*maḥmūd*/ ortodoks[1]) dan penafsiran yang dinilai tercela (*maẓmūm*/ heterodoks[2]); tasir sufi ada yang mengatakan termasuk dalam klasifikasi kedua, yaitu tafsir yang tercela dinilai telah menyimpang dan terkadang disebut sebagai *bid'ah*. Hal ini disebabkan penafsiran sufi berusaha menguak makna batin al-Qur'an yang terkadang dalam beberapa kasus tafsir sufi tidak terikat dengan ketentuan makna literal atau lahiriah teks. Dari sinilah kemudian mengilhami beberapa sarjana seperti Ignaz Goldziher yang secara sederhana menyamakan tafsir sufi dan tafsir *Bāṭiniyah*.[3]

---

[1] Ortodoks berasal dari bahasa Yunani *orth* yang berarti benar dan *doxa* yang berarti ajaran. Jadi ortodoksi berarti ajaran yang benar. Sedangkan dalam KBI, ortoddoks bermakna: 1. Berpegangteguh pada peraturan agama; 2. Kolot: Berpandangan Kuno. Lihat: William L. Reese, *Dictionary of Philoshopy and Religion, Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), h. 540; Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1094.

[2] Heterodoks berasal dari kata *hetero* yang berarti mirip dan *doxa* yang berarti ajaran. Jadi heteredoksi berarti ajaran yang mirip namun tidak benar. Sedangkan dalam KBI heterodoks bermakna menyimpang dari kepercayaan resmi. Lihat: William L. Reese, *Dictionary of Philoshopy and Religion*, h. 540; Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 537.

[3] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern,* Terj. M. Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta: elSaq, 2006), h. 306.

Penolakan terhadap tafsir sufi paling tidak berlandaskan beberapa argumen: *pertama*, adanya kecurigaan bahwa tafsir sufi hanya berpijak pada makna *bāṭin* (*esoterik*) saja dan mengabaikan makna *ẓāhir*-nya (*eksoterik*) akibatnya dimensi syari'at ditinggalkan. *Kedua*, makna yang diproduksi para mufassir, dalam hal ini para sufi terkadang mengabaikan kaidah literalisme bahasa Arab. Makna denotatif ditundukkan dengan oleh makna konotatif yang diperoleh oleh sufi berdasarkan *spiritual experience*-nya. Akibatnya, makna yang didapatkan sangat bersifat subjektif dan irasional dan sangat sulit dipahami. Terlebih lagi para sufi mengklaim makna tersebut merupakan pemberian langsung dari Allah swt (*given/mauḥibah*). *Ketiga*, tafsir jenis ini juga kerap dicurigai bagian dari tasawuf, sementara tasawuf sendiri masih sering dianggap sebagai ajaran menyimpang dari al-Qur'an dan Hadis. Bahkan lebih dari itu, tasawuf dianggap sebagai ajaran kaum musyrikin yang dimasukkan dalam ajaran Islam.[4] *Keempat*, bagi sebagian kelompok berpandangan bahwa tafsir sufi merupakan produk paham syiah, yang dalam doktrinnya meyakini para imam mereka memiliki otoritas mutlak dalam menginterpretasi al-Quran. Bagi mereka, para imam tidak lain adalah mata rantai pewaris ilmu batin al-Qur'an dari Rasulullah. Sedangkan kelompok yang menolak tafsir sufi ini mengatakan bahwa yang memiliki otoritas menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an hanyalah Rasulullah dan para sahabatnya.[5] Sepertinya untuk argumentasi yang keempat ini tidak terlepas dari dinamika sentimen sektarian dalam Islam, khususnya antara mazhab sunni dan syiah.

[4] M. Ulinnuha Khusman, "Tafsir Esoterik: Sebuah Metode Penafsiran Elit yang Terlupakan," *Suhuf : Jurnal Kajian al-Quran dan Kebudayaan*, Vol, 3, No. 2, 2012, h.20.

[5] Salman Fadlullah, "Tafsir Ishari: Menguak Aspek yang Terabaikan dari al-Qur'an. Mulla Shadra," *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, Vol. I, No. 4, 2011, h. 175 .

Adapun para cendekiawan yang mengakui tafsir sufi menyatakan bahwa upaya penyingkapan makna esoterik al-Qur'an yang dilakukan oleh mufassir sufi memiliki argumentasi berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an, salah satunya pada QS. Muḥammad: 24.

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا

"Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci?"

Dalam perspektif para sufi ayat ini mengisyaratkan bahwa al- Qur'an memiliki makna eksoteris dan esoteris. Ayat ini dianggap sebagai dorongan untuk menyibak makna terdalam al-Qur'an hingga mencapai puncak pemahaman yang tertinggi tentang Tuhan (*ma'rifatullah*). Bagi para sufi membaca (*tilāwah al-Qur'an*) saja tidak cukup, tetapi juga diperlukan tadabbur al-Qur'an yang dalam pengertiannya; mengkaji, mempelajari, dan melihat secara mendalam dengan qalbu.[6] Hal ini selaras dengan apa yang diungkapkan oleh al-Qusyairi dalam tafsirnya bahwa dengan *tadabbur* al-Qur'anʿ akan membuka jalan menuju hakikat pengetahuan tentang Tuhan (*'irfān*).[7]

Selain ayat-ayat al-Qur'an, para sufi juga melandasi argumentasi mereka berdasarkan pada salah satu riwayat yang berbunyi:

ما أنزل الله اية الا لها ظاهر و باطن و كل حرف حد و لكل حد مطلع

[6] Kautsar Azhari Noer, "Hermenutik Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu 'Arabi tentang Takwil al-Qur'an", dalam *Jurnal Kanzphilosophia: a journal for Islamic philosophy and Mysticism*, Vol 2, No. 2, December, 2012, h. 319.

[7] Abū Qāsim al-Qusyairī, *Laṭāif al-Isyārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), j.III, h. 204.

"Allah tidak menurunkan satu ayat pun kecuali bahwa setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan tertentu, dan setiap batasan memiliki *maṭla'*."[8]"

Meskipun dalil-dalil para sufi dibangun atas dasar Al-Qur'an dan Hadis, keberadaan tafsir *isyārī* sufi masih dicurigai, dengan kekhawatiran adanya berbagai penafsiran yang bertentangan dengan redaksi teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk mencegah terjadinya penyimpangan dalam tafsir sufi, para ulama memperketat persyaratan agar dapat diterima oleh masyarakat luas. Muḥammad Ḥusain al-Żahabi, misalnya, mengemukakan syarat-syarat ini, antara lain: *Pertama*, tidak mengingkari makna zahir ayat (kandungan tekstualnya). *Kedua*, penafsiran itu diperkuat dengan dalil syara'. *Ketiga*, penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil 'aqli atau logika. *Keempat*, para sufi yang menafsirkan al-Qur'an tidak mengklaim bahwa hanya penafsiran esoterisnya yang dikehendaki Allah, sedangkan kandungan eksotersinya tidak.9 Adapun Muḥammad 'Ali al-Ṣābūnī menambahkan tiga syarat lagi, yaitu: (1) makna lahiriah tidak bertentangan dengan makna batin, (2) penakwilannya tidak melampaui konteks kata, (3) tidak emembingungkan pemahaman orang awam.10

Berdasarkan syarat-syarat tersebut di atas, maka akan menimbulkan kesulitan dalam menilai kebenaran tafsir *isyārī*,

---

[8] Berdasarkan riwayat ini seorang mufassir sufi klasik Sahl al-Tustari terinspirasi untuk membagi makna ayat al-Qur'an menjadi empat: *zâhir*, *bâtin, hadd*, dan *matla'* . Makna lahir zahir berarti makna yang dihasilkan sesuai dengan bacaan. Makna batin adalah pemahaman yang dihasilkan dari makna lahir oleh kerenaya Tustari menyebutnya sebagai fahm. Adapun makna hadd adalah makna yang menunjukkan hukum dari suatu ayat, seperti halal dan haram dari suatu ayat al-Qur'an, dan matla' adalah makna yang diperoleh dari bimbingan hati (*isyarat al-Qalbi*) untuk mencapai makna yang dimaksud oleh Allah swt. Lihat: Muḥammad Ḥusain Al-Żahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kuait: Dār al-Nawādir, 2010), j.II, h. 282.

[9] Muḥammad Ḥusain Al-Żahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, j.II, h.279.

[10] Muḥammad 'Ali Al-Ṣabûnî, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Iran: Dār Iḥsān, 2003), h.121.

hal ini karena cara pandang sufi dalam menafsirkan berbeda dengan mufassir lainnya. Sebab, ciri utama tafsir sufi adalah *wijdānī*, sehingga sangat sulit untuk mengidentifikasikannya dengan akal semata. Kalaupun ditinjau dalam beberapa kasus, tafsir sufi sama sekali tidak terikat oleh kaidah-kaidah kebahasaan atau kaidah-kaidah lain yang biasa digunakan oleh para mufassir pada umumnya. Namun setidaknya dengan kondisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa tafsir sufi pada hakikatnya merupakan tafsir yang sangat eksklusif. Hanya orang-orang tertentu yang telah mencapai kemapanan ilmu hakikat (*taṣawwūf*) yang dapat melakukannya. Hal ini sejalan dengan esensi tasawuf sebagai koneksi antara Allah dan hamba-Nya. Selain itu, yang tidak kalah penting dalam tujuan tasawuf adalah proses pembersihan hati dan pemurnian jiwa, sehingga seorang hamba dianugerahi *maḥabbah* dan *ma'rifah* dari Allah swt.

Dalam perspektif cendekia Barat para sufi memahami al-Qur'an melalui penjelasan alegoris dan metaforis.[11] Para sufi memahami tentang makna yang tersembunyi dari teks literal (*ẓāhir*) tidak dapat dicapai sebelum kata-kata ilahi telah dipahami. Dengan demikian, dalam metodologi interpretatif mereka, para sufi fokus menafsirkan pada makna filologis teks al-Qur'an untuk menemukan makna batiniahnya. Oleh karena itu, penggunaan bahasa mistik jelas menunjukkan perkembangan terminologi mistik tertentu dalam tafsir sufi. Namun, berbagai penelitian telah menunjukkan bahwa bahasa dan wacana seperti itu mungkin tampak metaforis meskipun sebenarnya menggambarkan pengalaman seseorang dalam realitas menengah ini. Ini mungkin benar-benar metaforis, karena metafora dan bahasa alegoris lebih cocok dan lebih mudah diakses daripada bahasa filsafat yang padat.[12] Mengingat bahwa masalah bahasa

[11] Mogamat Mahgadien Hendricks, "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs of Shaykh Mustafa al-Alawi: A critical study of his Lubab al-'Ilm fi Surah al-Najm," (Desertasi Fakultas Filsafat, Universitas Western Cape), h. 79-80.

[12] Peter Heath, "Metphor", *dalam Encyclopedia of the Qur'an,* Editor. Jane Dammen (McAufille: Brill, 2009), Brill Online.

mistis sangat terkait dengan sifat dan tujuan tafsir sufi, para sufi sering menggunakan bahasa mistis secara simbolis, cara figuratif, dan antropomorfik untuk menjelaskan Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Sands menulis:

> "Sufis displayed literary characteristics that are not often found in works of tafsīr, creating their own metaphors, wordplay, narratives, and poetry as an integral part of the exegesis, and it is this use of language and style as much specific Sufi doctrines and beliefs that give Sufi commentary its distinctive character. "[13]
>
> "Para sufi menampilkan karakteristik sastra yang tidak sering ditemukan dalam karya tafsir, menciptakan metafora, permainan kata, narasi, dan puisi mereka sendiri sebagai bagian integral dari penafsiran, dan penggunaan bahasa dan gaya berdasarkan doktrin spesifik dan keyakinan sufi, inilah yang membuat pendapat Sufi memiliki karakter yang khas."

Selain menafsirkan menggunakan bahasa alegoris dan metaforis, pengembangan visi mistis tafsir al-Qur'an terkait langsung dengan gagasan sufi tentang pengetahuan batin (*ʿilm al-bāṭin*). Oleh karena itu, *ʿilm al-bāṭin*, sebagaimana tingkat makna yang tidak terbatas ada dalam teks Al-Qur'an sendiri, memiliki pelengkap dalam pengetahuan spiritual (*ma'rifah*), yang diperoleh para Sufi melalui introspeksi ke dalam emosi batin yang menggerakkan jiwa mereka. Menurut Bowering gagasan pengetahuan dalam *ʿilm al-bāṭin* ini adalah:

> "A divine gift granted to individual Sufis after intense ascetic effort and psychic discipline [on their part]. Possessed by [the] elite of mystics who were granted the inner sight of and insight (*baṣīrah*) into the realities, hidden

[13] Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (Routledge: London and New York, 2006), h. 8.

within their souls, *ʿilm al-baṭin* was acquired into principal ways: intuition and extra-sensory perception."[14]

"Hadiah ilahi yang diberikan kepada para sufi setelah upaya asketik yang intens dan disiplin psikis [dari pihak mereka]. Dimiliki oleh elit mistis yang diberikan pandangan batin dan wawasan (*basirah*) ke dalam realitas, tersembunyi di dalam jiwa mereka, *ʿilm al-baṭin* diperoleh dengan cara-cara utama: intuisi dan persepsi ekstra-indera."

Bowering telah memberikan penjelasan terperinci tentang metodologi penafsiran para sufi klasik dan kekhasannya. Dia membahas berbagai masalah yang mendominasi penafsiran konten Al-Qur'an dalam tafsir sufi seperti kiasan, ekspresi figuratif atau metafora, simbol, dan kiasan yang memanifestasikan metode tafsir sufi. Dia menulis:

"Setiap ayat dari frasa Al-Qur'an dipahami sebagai pembukaan pemandangan ke variasi makna ilahi yang tak terbatas yang tertanam dalam kedalaman Al-Qur'an yang tak terduga; itu menjadi fitur khas dari pendekatan penafsiran sufi untuk berkonsentrasi pada keynote dalam bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Keynote ini, sering berupa frasa pendek dari ayat tertentu, dipilih sebagai titik fokus dari sebuah penafsiran. Apakah penafsiran itu diambil dalam isolasi dari lingkungan kontekstual mereka atau sehubungan dengan itu, keynote ini membangkitkan asosiasi dalam pikiran penafsir yang muncul dari matriks mistis dari dunia ide Sufi. Proses perjumpaan spiritual antara intisari Al-Qur'an dan asosiasi mistis mencapai tingkat sintesis yang membuatnya tidak mungkin untuk menentukan di mana eksegesis berakhir dan di mana ia dimulai, dan di mana penemuan eksistensi penafsir itu sendiri menghilang dalam wahyu, firman tuhan diminta

[14] Gerhard Bowering, "The Scriptural Senses in Medieval Sufi Qur'ān Exegesis," dalam *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Yudaism, Christianity, and Islam*, Editor. Jane Dammen McAuliffe (New York: Oxford University Press, 2003), h. 347–365.

untuk mencerminkan berbagai corak dan segi makna yang tidak dapat ditangkap dalam satu ungkapan definitif tunggal."[15]

Visi-visi mistis ini menjadi titik fokus penafsiran. Karya hermeneutis mereka, bagaimanapun, menunjukkan bahwa pemahaman dan sikap para penafsir tidak berbeda dari pemahaman mereka tentang ilmu lain. Karya-karya tafsir sufi terkenal dari era klasik adalah Abū Muḥammad Sahl bin Abdullah bin Yūnus bin 'Īsa bin Abdullah al-Tustarī telah mengarang kitab tafsir yang berjudul *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm* atau *Tafsīr al-Tustarī* (w. 283 H) dan karya Abū Abd al-Raḥmān Muḥammad bin Ḥusain al-Sulamī (w. 412 H) yang berjudul *ḥaqāiq at-tafsīr*.[16]

Selain al-Tustari dan al-Sulami, salah seorang sufi terkemuka Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī (w. 561 H/1166 M) dikenal sebagai wali-sufi dibanding sebagai ahli hukum Islam atau mufassir, walaupun beliau memupuni dalam hal itu. Karena itu, gelarnya yang terkenal adalah *Sulṭān al-Auliyā* (Rajanya para wali), *Imām al-Aṣfiyā'* (pemimpin para sufi) dan sebagai *al-Gauṡ al-'Aẓām* (manifestasi sifat Allah Yang Maha Agung, yang mendengar permohonan dan memberikan pertolongan).[17] Pemaparan riwayat hidup beliau diwarnai dengan kisah-kisah yang tidak rasional dan erat dengan fenomena yang unik dan ajaib. Seluruh fenomena kehidupan al-Jailānī itu diabadikan dalam satu karya yang disebut dengan *Manāqib*[18] 'Abd al-Qādir al-Jailāni. Ia mengarang sebuah kitab tafsir yang berjudul *Al-*

---

[15] Gerhard Bowering, "The Scriptural Senses in Medieval Sufi Qur'ān Exegesis", h. 347–348.

[16] Al-Zahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, j. II, h. 281.

[17] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Sirr al-Asrār; Secret of The Secret- Hakikat Segala Kehidupan,* Terj. Zaimul Am (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008), h.15.

[18] Manakib merupakan kisah-kisah karamah para wali, seperti manakib Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī. Lihat: Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990). H. 980.

Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah, yang memiliki arti *"Penyingkapan-penyingkapan Ilahi dan Kunci-kunci Gaib yang Menjelaskan Kalam-kalam al-Qur'an dan Hikmah-himah yang menjadi pembeda antara yang haq dan batil"*. Tafsir ini kemudian polpuler dengan sebutan *Tafsīr al-Jailānī,* yang merupakan inisiatif murni dari penyunting, Muḥammad Fāḍil al-Jailānī al-Ḥasanī al-Tailānī al-Jamazraqī. Pengarangnya, al-Jailānī, tidak mengklaim bahwa kitabnya merupakan kitab tafsir yang murni, melainkan berisi kandungan ilham-ilham dan isyarat-isyarat ilahiah sesuai dengan judul kitab yang dinamainya. Karakter demikian adalah ciri khas dari tafsir yang bercorak sufi isyari.[19] Kitab tafsir karya al-Jailānī inilah yang menjadi objek penelitian tesis ini.

Terkait hermeneutika, penulis akan menggunakan teori hermeneutik yang dikembangkan oleh Gadamer, yaitu hermeneutika ontologis dialektis. Aliran hermeneutik dapat memberikan nuansa baru dan berbeda dalam sebuah kajian interpretasi, dimana ada upaya untuk memadukan sifat objektivitas dan subjektivitas dalam sebuah interpretasi. Selain itu, aliran hermeneutik ini juga membutuhkan interaksi dan komunikasi yang intens antara seorang penafsir dan teks. Maka dalam kajian ini hermeneutika Gadamer digunakan sebagai prinsip dan metode untuk mengkontsruk dimensi eksoteris dan esoteris dalam tafsir al-Jailānī.

B. Batasan dan Perumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditemukan permasalahan mendasar dalam penelitian ini yaitu:

a. Hermeneutika merupakan sebuah fenomena baru dalam kajian al-Qur'an.

[19] ʿAbd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markaz al-Jaîlānī li al-Buḥūṡ al-ʿIlmiyyah, 2013), v.I, h. 29-30.

b. Terdapat pro dan kontra hermeneutika yang cukup kuat antara kelompok dan aliran dalam masyarakat Islam.
c. Bagaimana hermeneutika bisa menjadi metode kritis analisis teks tafsir.
d. Terdapat kalangan cendekia yang berpendapat bahwa hermeneutik sufistik bersifat dekonstruktif, yang kemudian dipahami sebagai liberasi pemaknaan eksoteris (*ẓāhir*) teks sesuai dengan kondisi atau keadaan jiwa (*hāl*) seorang sufi.
e. Kosntrukisi interpretasi sufi perlu dirumuskan secara untuh dan objektif, untuk menentukan status ontologisnya dalam diskursus pemikiran interpretasi al-Qur'an.
f. Tidak adanya rumusan meteodologi hermeneutika dalam tafsir sufi secara teoritis.
g. Bagaimana otoritas penafsiran *isyāri* 'Abd al-Qādir al-Jailānī.
h. Bagaimana konstruk interpretasi eksoteris dan esoteris 'Abd al-Qādir al-Jailānī dalam perspektif heremeneutika *fusion of horizons* Gadamer.
i. Bagaimana relevansi *tafsīr isyārī* al-Jailānī dalam perkembangan *tafsīr isyāri* secara umum.

2. Pembatasan Masalah

Karena terlalu luasnya masalah yang mengemuka, penulis membatasi penelitan dalam beberapa variabe. Pembatasan masalah didadarkan pada tingkat kepentingan dan unrgensi masalah yang akan dipecahkan.[20]

Dalam membatasi permasalahan penelitian ini, peneliti membagi menjadi tiga objek kategori: *Pertama,* Heremenutika. Peneltiti menggunakan pendekatan hermeneutika *fusion of horizon* Hans George Gadamer sebagai metode kritik analisis teks; *Kedua,* Tafsir. Dalam hal ini objek yang diteliti adalah

[20] Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2008), h. 207-209.

tafsīr isyāri milik ‘Abd al-Qādir al-Jailānī yang berjudul *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah,* yang memiliki arti “*Penyingkapan-penyingkapan Ilahi dan Kunci-kunci Ghaib yang Menjelaskan Kalam-kalam al-Qur’an dan Hikmah-himah yang menjadi pembeda antara yang haq dan batil*”; *Ketiga,* Ayat-ayat al-Qur’an. Peneliti akan berupaya menelusuri dan membuktikan konstruksi dimensi eksoteris dan esoteris interpretasi mistik al-Jailānī dengan menganalis beberapa tema dalam tafsir al-Jailāni, yang berupa: 1. Ketuhanan; 2. Manusia; 3. Alam Semesta; 4. Eskatologi.

3. Rumusan Maslah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, maka rumusan masalah untuk penelitian ini adalah:

a. Bagaimana konstruk tafsīr isyāri al-Jailānī?
b. Apa relevansi tafsīr isyāri al-Jailānī dalam perkembangan *tafsīr isyāri* secara umum?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui konstruk tafsīr isyāri al-Jailānī.
2. Memahami relevansi tasfīr isyāri al-Jailānī dalam perkembangan tafsīr isyārī secara umum.
3. Mengetahui hermeneutika *fusion of horizons* Gadamer sebagai basis metoddologi kritik analitik teks.
4. Mengetahui konstruksi dimensi eksoteris dan esoteris dalam interpretasi al-Jailānī.
5. Mengetahui aplikasi hermeneutika Gadamer dalam menganalisa tafsir al-Jailānī.
6. Memahami pengaruh *spiritual exrperience* al-Jailānī dalam proses penafsiran dan pemahamannya terhadap al-

Qur'an, yang diasumsikan menambah jangkauan makna teks.

7. Mengetahui relevansi *tafsīr isyārī* al-Jailānī dalam perkembangan *tafsīr isyāri* secara umum.

D. Signifikansi Penelitian

Adapun signifikansi yang bisa diambil dari penelitian ini adalah

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih bagi khazanah metodologi tafsir al-Qur'an terkait status ontologis, epistemologis, dan aksiologis tafsir isyari. Hal ini mengingat tafsir sufistik sering dimaknai sebagai tafsir mistik-hetereodoks oleh ulama tekstual-ortodoks, atau mistik-dekonstruktif oleh ulama liberal. Pendekatan moderat merepresentasikan otentisitas sekaligus validitas tafsir isyārī.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kesadaran para praktisi tasawuf dan peneliti akan urgensi dimensi esoterik teks-teks suci, sebagai platform bersama bagi para pengikut Nabi Muhammad SAW, sehingga tuduhan atau tuduhan impunitas dari Syari' suatu undang-undang tidak memiliki dasar.

E. Studi Kepustakaan

Terdapat beberapa penelitian terdahulu yang bisa membantu tugas menunjukan ke arah kesimpulan yang dikehendaki peneliti untuk menggarap konstruksi dimensi eksoteris dan esoteris tafsir al-Jailânî dalam perspektif heremenutika Gadamer ini. Alasan yang mendorong peneliti menggunakan terma hermeneutika dalam penelitian ini tidak lain karena diskursus ini sangat terbuka menggunakan pendekatan ilmu ini, seperti pendapat Muhammad bin Ahmad Jahlan yang menganggap tafsir Isyari adalah diskursus yang paling baik dan sangat berpeluang untuk penerapan aplikasi

hermeneutika, sebab memiliki karakter yang bebas, yang sesuai konteks literaly critism dan kesusasteraan kontemporer.[21]

Di samping itu, penafsiran sufistik memiliki elanvital bagi kelangsungan pemikiran pengetahuan tasawuf itu sendiri, sebab memainkan istilah-istilah terminologi, metodologi keilmuan secara teknis maupun ontologis sebagai kepanjangan bagi " kunci-kunci" entitas tasawuf.[22]

Dengan demikian, objek formal dalam penelitian ini berkaitan dengan epistemologi tafsir isyārī dan juga hermeneutika Gadamer sebagai perspektif untuk menganalisis tafsir isyari, sedangkan objek materialnya adalah *Tafsīr al-Jailānī*. Mengenai objek penelitian formal, ditemukan berbagai tulisan yang membahas atau menyentuh epistemologi tafsir sufi, yang membentuk konstruksi dimensi eksoteris dan esoterik dalam tafsir sufi.

Berikut ini dijelaskan beberapa literatur penelitian terdahulu yang relevan dengan objek formal penelitian ini:

1. Nuraisah Faqih Sutan Hrp dalam penelitiannya *Meraih Hakikat Melalui Syari'ah; Telaah Pemikiran Syekh Al-Akbar Ibn 'Arabi* menegaskan, bahwa Ibn 'Arabi yang banyak dikategorikan sebagai sufi-falsafi, memegang prinsip tekstualitas yang ketat dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Pendekatan literal ini kemudian membuat Ibn 'Arabi sangat terikat dan ketat dalam menjalankan hukum-hukum dan aturan-aturan dalam preskriptif al-Qur'an.[23] Bagi para sufi, syariat sebagai representasi eksoterisme Islam adalah sama pentingnya dengan hakikat dalam mengkonstruk totalitas penghambaan.

---

[21] Muḥammad bin Aḥmad Jahlan, *Fa'aliyyah al-Qirāah wa Isyka.liyah Tajdīd al-Ma'na fī al-Naṣ al-Qur'ānī* (Damaskus: Dār al-Ṣafāt, 2008), h. 237.

[22] Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism* (New York: Paulist Press, 1996), h. 75.

[23] Nurasiah Faqih Sutan Hrp, *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2005), h. 100-108.

Namun, pada dasarnya, penelitian Nuraisah di atas tidak berbicara tentang epistemologi tafsir Sufisik. Masalah yang dibahas menekankan sentralitas syariat dalam ajaran tasawuf Ibn 'Arabi. Pembahasan asas tekstualitas dalam tafsir isyari dibahas sebagian dalam satu sub bab, sehingga tidak menggambarkan unsur eksoterisme dalam metode dan penerapan tafsir isyari secara keseluruhan. Sementara itu, tesis ini mencoba mengkonstruksi paradigma eksoterisme dan esoterisme tafsir isyārī, sebagai metode istinbat yang digunakan para sufi dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan kata lain, tesis ini mencoba merumuskan metodologi penafsiran yang digunakan oleh al-Jailānī.

2. Rene Guenon dalam penelitiannya, *Haqiqa and Shari'ah in Islam*, menunjukan relasi organik antara aspek esoteris dan eksoteris dalam ajaran Islam. Syariat diibaratkan sebagai cangkang (*the shell*) dan hakikat sebagai isi (*the kernel*). Guenon menjelaskan bahwa syariat merupakan jalan umum yang mesti dilalui oleh siapa saja, termasuk oleh para sufi. Urgensi syariat terletak pada fakta bahwa ia merupakan jalan yang terdefinisi dengan baik (*well-defined path*) yang menjadi panduan utama dalam menempuh perjalanan spiritual. Orang yang tidak menaati hukum hukum-hukum lahiriah, dikhawatirkan akan menyimpang dan sesat. Tanpa hukum ini, mereka tidak hanya akan gagal dalam mencapai inti hakikat (*the center*), namun mereka juga akan menjauhkan diri sendiri dari inti itu.[24] Relevansi tulisan ini dengan penelitian penulis adalah sebagai justifikasi tambahan atas sentralitas syariat dalam wacana tasawuf secara umum. Namun, temuan tulisan ini tidak menggambarkan konstruksi tafsir tasawuf ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum. Tulisan ini

[24] Renon, "Ḥaqīqa and Shariʿa in Islam", dalam *Sufism: Love and Wisdom,* Editor. Jean-Louis Michon and Roger Gaetani, Foreword by Seyyed Hossein Nasr (t.t.: World Wisdom, Inc, 2006), h. 96-100

juga tidak membahas masalah unsur eksoterisme dan esoterisme dalam tafsir sufistik.

3. Titus Burckhardt dalam karyanya, *Sufi Interpretation of the Qurʾan*, memaparkan konstruksi interpretasi sufistik yang menggabungkan antara unsur esoterik dan eksoterik. Secara geneologis, pemaknaan esoterik terhadap teks al-Qur'an merujuk kepada tradisi propetik sendiri. Dalam beberapa riwayat Nabi mengungkapkan bahwa al-Qur'an dalam setiap ayatnya memiliki banyak arti. Perbedaan antara tafsir konvensional dengan tafsir sufi adalah bahwa yang pertama berorientasi pada makna langsung (*immediate meanings*), sementara yang kedua menyingkap makna yang dialihkan (*transposed meanings*). Namun Burckhardt menegaskan bahwa tafsir sufistik tidak kalah setia dengan makna literal teks dibandingkan dengan tafsir konvensional itu sendiri.[25]
4. Annabel Keeler dalam penelitiannya, *Sufi tafsir as a Mirror: al-Qushayri the murshid in his Lataif al-Isharat*, menganalogikan tafsir sufi sebagai permainan antara dua cermin, cermin batin mistik dan cermin batin teks suci. Mekanisme ini menghasilkan refleksi makna yang tak terhingga dan merupakan proses yang berkesinambungan dalam pencarian makna level terdalam. Untuk dapat merefleksikan makna batin Al-Qur'an, seseorang harus terlebih dahulu membersihkan cermin jiwanya. Namun, Keeler menegaskan bahwa penafsiran isyārī tidak berarti penafsiran mistik murni yang tidak lagi terikat oleh dimensi 'luar' teks. Dalam kasus al-Qusyairī, Keeler menemukan bahwa tafsir mistiknya tidak menyimpang dari penjelasan harafiah ayat tersebut. Sebab, sebelum menjelaskan makna esoterik isyārī, al-Qusyairī terlebih dahulu menjelaskan makna harafiahnya (eksoteris).

[25] Titus Burckhardt, ‚Sufi Interpretation of the Qurʾān,' dalam *Introduction to Sufi Doctrine*, Ed. Titus Burckhardt (t.t.: World Wisdom, Inc., 2008), h. 31-40.

Penafsiran harafiah (eksoteris) merupakan titik tolak bagi analogi esoterik yang terkandung dalam teks Al-Qur'an.[26]

5. Omaima Abu Bakr dalam karyanya, *The Symbolic Function of Methapor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shustari*. Walaupun objek kajian artikel ini adalah sastra sufi, namun Omaima menjelaskan, prinsip interpretasi sufi terhadap al-Qur'an sangat mempengaruhi cara mereka dalam menginterpretasikan puisi sufistik. Mengingat keterkaitan dan relevansi ini, maka pembahasan tentang prinsip tafsir isyārī dimoderasikan sebelum membahas metode dan aplikasi tafsir puisi. Omaima Abu Bakar berpendapat, penafsiran esoterik-simbolik yang dipraktikkan oleh para sufi pada dasarnya tidak menolak atau menghilangkan makna lahiriah dari teks Al-Qur'an. Yang ada adalah bahwa setelah mengetahui tingkat literal, seorang sufi melangkah lebih jauh dengan menyerap makna tambahan, tetapi bukan makna alternatif atau substitusi. Dalam penafsiran al-Qur'an, para sufi mengenali realitas makna eksternal, tetapi pada saat yang sama mereka menangkap berbagai tanda di balik teks yang penting untuk dipahami.[27]
6. Kristin Zahra Sands mengarang sebuah buku dengan judul *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. Dalam buku tersebut, Kristin mengelaborasi berbagai metode interpretasi yang dilakukan oleh para sufi serta bentuk aplikasinya dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu (kisah Nabi Musa dan al-Khadir, kisah

[26] Annabel Keeler, "Sufi tafsir as a Mirror: al-Qushayri the murshid in his Lata'if al- Isharat", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006), h. 1-21.

[27] Omaima Abu Bakr, "The Symbolic Function of Methapor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shustari", dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 12, Metaphor and Allegory in the Middle Ages (1992), h. 40-57.

Maryam, dan ayat cahaya). Dalam bab 4, secara khusus Kristin membahas berbagai metode interpretasi yang dibangun oleh para sufi (Abū Naṣr al-Sarrāj, al-Gazālī, Ibn ʻArabī, al-Nīsaburī dan al-Kāsyānī, dan al-Simnānī). Alur penyajian dalam bab ini bersifat deskriptif, hanya menggambarkan konstruksi metodologi yang dikonseptualisasikan oleh masing-masing sufi. Bab 7, 8, dan 9, merupakan penjelasan dari berbagai tafsir tasawuf terkait dengan ayat-ayat terpilih di atas. Sebagai penutup, Sands menyimpulkan, meskipun berbagai komentar dan interpretasi yang diungkapkan oleh para sufi berbeda-beda, namun pada dasarnya terdapat kesamaan asumsi hermeneutis di antara mereka mengenai teks al-Qur'an. Asumsi pertama adalah bahwa Al-Qur'an mengandung makna multi-dimensi. Kedua, bahwa ilmu dan wahyu yang diperoleh para sufi tidak hanya sekedar interpretasi berdasarkan hadis-hadis kenabian. Ketiga, interpretasi berbasis pengalaman interior selalu dalam keadaan 'menjadi' karena aliran jiwa sufi yang terus-menerus. Makna pindah mengikuti perbedaan keadaan (*hāl*) dan tingkat kerohanian (*maqām*).[28]

Namun, buku ini belum mampu mengkonstruksi epistemologi tafsir sufi secara komprehensif. Pendekatan yang digunakan dalam mendeskripsikan berbagai metode yang digagas oleh para sufi masih bersifat deskriptif-normatif. Sands gagal menggambarkan bagaimana proses produksi makna terjadi dalam diri seorang sufi, yang melibatkan konteks sosial dan psikis-spiritual. Mengenai otoritas teks, Sands tidak sampai pada kesimpulan tentang sentralitas makna tekstual dalam proses dialektika penafsiran teks Al-Qur'an. Selain itu, penerapan tafsir yang dielaborasi adalah penafsiran ayat-ayat yang berkaitan erat dengan tema inti tasawuf. Dengan demikian,

[28] Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (New York: Routledge, 2006).

karya ini tidak mampu menampilkan secara jelas unsur eksoterisme dalam tafsir sufi.

Adapaun penelitian yang berkaitan dengan hermeneutika Gadamer sebagai analisis tafsir ditemukan data sebagai berikut:

1. Penelitian yang dilakukan oleh Irsyadunnas, *Tafsir Ayat-ayat Gender al Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer.* Irsyadunnas menyimpulkan bahwa penafsiran ayat-ayat gender dalam gagasan Wadud melalui metode hermeneutika Gadamer cukup aplikatif untuk dilakukan. Penafsiran ayat tentang penciptaan menurut Wadud bahwa, asal usul umat manusia, baik laki-laki dan perempuan, berasal dari nafs tunggal yang merupakan bagian dari sistem berpasang–pasangan (*nafs* itu sendiri dan *zawj* nya). Walaupun laki-laki dan perempuan merupakan karakter penting yang saling melengkapi dalam penciptaan manusia, tidak ada fungsi kultural yang khusus yang dibatasi pada saat penciptaan. Pada saat itu Allah memberitahukan sifat-sifat universal tertentu yang ada pada seluruh manusia, tidak menunjuk pada jenis kelamin tertentu, bahkan juga tidak terhadap ruang dan waktu tertentu.[29]

Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer, Irsyadunnas sampai pada simpulan bahwa Wadud sangat memerhatikan latar belakang seorang pembaca atau mufassir ketika menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini terlihat secara eksplisit pada dirinya sendiri bahwa latar belakang keilmuan, intelektual, sosial, dan budaya yang melingkupinya telah menjadi titik tolak pertama baginya dalam memulai penafsiran. Hal inilah yang disebut oleh Gadamer dengan istilah "keterpengaruhan oleh sejarah".

2. Penelitian Sofyan A.p. Kau, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir.* Dalam penelitiannya Sofyan menjelaskan bahwa sebuah teks Al-Qur'an dapat dilihiat dari

[29] Isryadunnas, "Tafsir Ayat-ayat Gender ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer", dalam jurnal *Muasawa,* Vol. 14, No. 2 (Juli 2019), h. 138-139.

tiga perspektif, yaitu perspektif teologis, filsafat linguistik dan mistik. Dari sudut teologis, Al-Qur'an itu suci, kebenarannya mutlak, berlaku di mana saja dan kapan saja, sehingga nama Al-Qur'an tidak dapat diubah dan diterjemahkan. Sekali diterjemahkan dan ditafsirkan, itu bukan lagi Al-Qur'an. Namun, dari sudut pandang sejarah dan filsafat linguistik, begitu firman Tuhan itu membumi dan kini bahkan menjelma ke dalam teks, maka al-Qur'an tidak bisa lepas dari diperlakukan sebagai objek kajian hermeneutika. Manusia tidak bertemu langsung dengan Tuhan atau malaikat Jibril seperti yang dialami oleh Nabi Muhammad SAW, tetapi hanya berupa teks dan tafsir yang disampaikan kepada kita melalui rantai tradisi. Artinya, teks Alquran kemudian memiliki dua dimensi, sakral dan profan, absolut dan relatif, historis dan metahistoris. Di sinilah teori "hermeneutika lingkaran" Gadamer menemukan relevansinya. Dimana setiap teks selalu membutuhkan reinterpretasi dan rekonstruksi makna yang lebih aktual dan faktual. Dengan kata lain, memahami teks tidak hanya secara tekstual, tetapi juga secara kontekstual. Apalagi pengarang dan karyanya lahir dalam suasana zaman dan kondisi budaya yang melingkupinya.[30]

Sebagai penutup, Sofyan mengatakan bahwa pada prinsipnya tidak ada perbedaan antara hermeneutika dan interpretasi. Sebagai metode interpretasi, keduanya berusaha memahami teks untuk menemukan makna yang relevan. Oleh karena itu, sebuah teks tidak lahir dalam ruang hampa budaya. Hermeneutika berusaha mengungkap makna yang melingkupi teks. Dalam penafsiran, apa yang melingkupi teks tercermin dalam sabab al-nuzul dan sabab al-wurud. Yang membedakan keduanya adalah landasan teologisnya. Oleh karena itu, interpretasi biasanya disamakan dengan praktik interpretasi, sedangkan hermeneutika mengacu pada tujuan, prinsip, dan

[30] Sofyan A.P.Kau, "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir", dalam *Jurnal Farabi,* Vol. 11. No. 2 (Desember, 2014), h. 120-122.

kriteria praktik. Dengan kata lain, hermeneutika adalah teori interpretasi.

Mengenai tafsir al-Jailānī yang menjadi objek material penelitan ini, setidaknya penulis menemukan beberapa peneliti yang telah mengkajinya terlebih dahulu.

1. Muhammad Anis Masduqi (tahun 2010), membuat laporan penelitian mengenai metode tafsir al-Jailânî . Buku yang berjudul *"Metode Tafsir Sufistik Syaikh Abd al-Qadir al-Jailânî "* itu relatif mendapat respon masyarakat akademisi mengingat tren baru dan masih belum ada buku yang membahas secara tuntas mengupas metodologi tafsir al-Jailânî . Ia bisa dikatakan pembuka untuk kajian tafsir sufi al-Jailânî di Indonesia sehingga bisa membantu penulis meringankan tugas penelitian ini, setidaknya dalam mengenal al-Jailânî dalam perspektif "*the other*". Sayangnya buku ini pun tidak luput dari kritikan. Pertama, penulis membuat proyek penelitian ini dalam waktu yang relatif singkat, praktis akan mengurangi daya bobot ilmiah sebab tidak cukup waktu menelusuri karakteristik metodologi tafsir tersebut secara komprehensif dan intensif. Kedua, penelitian ini yang kurang menekankan pada eksplorasi konsep metodologi dan kaidah hermeneutika sufi –seperti yang ditunjukkan pada judul. Pada bab IV, sebagai inti bab ini, penulis kurang mengulas metode tafsir sufistik secara kategoris dan detail sesuai dengan judul buku, kecuali membahas: A. Profil tafsir, B. Latar belakang penulisan dengan sub kritik tafsir eksoteris dan kritik tafsir al- Sufi al-Nazari. C. Tafsir sufistik al-Jailānī dan terakhir, D. Urgensi tafsir al-Jailânî .[31]
2. Irwan Masduki dalam artikel jurnalnya, *Hermenetika Sufistik Tafsir al-Jīlānī*, berupaya merumuskan konstruksi epistemologi tafsir al-Jailānī. Irwan mengatakan, tafsir al-Jailāni pada dasarnya merupakan tafsir yang memadukan

[31] Anis Masduki, Metode Tafsir Sufistik Syaikh ' Abd al-Qadir al-Jilani, (Yogyakarta: STIQ al-Nur, 2010), h. 93-126.

genre esoteris dan eksoteris. Harmonisasi antara dua dimensi ini sesuai dengan integrasi antara aspek syariat dan esensi ajaran tasawuf. Mengenai unsur eksoteris dalam tafsir sufistik, hal ini terlihat dari pandangan al-Jailānī terhadap al-Qur'an yang baginya merupakan teks sekaligus makna. Selain itu, Irwan menemukan, al-Jailānī tidak mengesampingkan urgensi asbab al-nuzul dalam upaya mengontekstualisasikan tafsir.[32] Makalah ini merupakan studi pendahuluan untuk interpretasi ini yang diterbitkan untuk pertama kalinya setahun sebelumnya. Konstruksi epistemologis yang dirumuskan dibahas secara global dan hanya menyebutkan urgensi eksoterisme secara normatif-apologetik.

3. Pada tahun 2012, Irwan Masduki menulis, *Menyoal Otentisitas dan Epistemologi Tafsir al-Jīlānī*.[33] Dalam tulisan ini, fokus utama adalah masalah keaslian tafsir ini. Kesimpulannya, otentisitas tafsir ini masih diperdebatkan di kalangan ulama, namun kemungkinan besar tafsir ini ditulis oleh al-Jailānī secara langsung seperti yang dikatakan oleh Sayyid Nuri yang ditulis pada akhir hayatnya. Adapun masalah epistemologis, tulisan ini tidak menambah data atau temuan baru. Kesimpulannya sama seperti pada artikel sebelumnya, bahwa tafsir al-Jailānī merupakan tafsir sufi yang mempertemukan unsur eksoteris dan esoterik teks secara bersamaan, tanpa penjabaran lebih lanjut mengenai proses produksi makna.
4. Karya ilmiah yang dianggap paling otoritatif dalam kajian tafsir al-Jailānī adalah hasil penelitian Aik Iksan Anshori berupa tesis yang sudah dibukukan, dengan judul *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaykh*

[32] Irwan Masduqi, "Hermenetika Sufistik Tafsir al-Jilani", dalam *Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir (Tasikmalaya: Mudawwamah wa Rohmah Press, 2010), h. 195-218.

[33] Irwan Masduqi, "Menyoal Otentisitas dan Epistemologi Tafsir al-Jilani", dalam *Jurnal Analisa*, Vol. 19, No. 01 (Januari - Juni 2012), h. 83-94.

'Abd al-Qādir al-Jīlānī pada 2012. Penelitian ini, sebagaimana dikemukakan oleh penulis sendiri, merupakan upaya untuk membakukan konstruksi hermeneutika sufi secara teoritis-metodologis.[34] Seperti temuan penelitian sebelumnya, penelitian ini menunjukkan bahwa tafsir sufistik yang dianut al-Jailānī tergolong moderat karena memadukan antara makna lahiriah dan batin al-Qur'an. Sampai batas tertentu, karya ini berhasil merumuskan seperangkat metodologi interpretatif yang digunakan al-Jailānī, termasuk perangkat eksoteris dan esoterik.[35]

Namun penelitian ini tidak cukup berhasil menjelaskan epistemologi tafsir sufi secara keseluruhan, karena penelitian ini tidak cukup menjelaskan pengaruh konteks psikologis dan pengalaman spiritual al-Jailānī di satu sisi, dan konteks sosial budaya yang merupakan setting kehidupannya di sisi lain. , dalam proses menghasilkan makna spiritual. Dengan kata lain, relasi teks dengan konteks, baik konteks sosial maupun konteks psikis-spiritual, telah luput dari perhatian peneliti, sehingga konstruksi metodologi tafsir isyari yang dibangunnya terkesan mengambang, tidak mampu menjangkau 'noumena. ' di balik fenomena kompleks tafsir sufistik, yang mengasumsikan penerjemahan dialektika antara teks dan konteks..

5. Tesis yang ditulis oleh Sansan Ziaul haq, *Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari (Studi Atas Metode Tafsīr al-Jīlānī).* Tesis ini menyimpulkan bahwa tafsir sufistik al-Jailānī sejalan dengan prinsip tekstualitas interpretatif. Dalam proses memaknai isyari, dialektika antara unsur tekstualitas dan spiritualitas menjadikan teks memiliki makna literal-'objektif' sekaligus makna moral-spiritual. Kajian ini menunjukkan bahwa tafsir al-Jailānī bersifat literal, karena

[34] Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutik Sufistik Tafsir Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (Ciputat: Referensi, 2012), h. 11.

[35] Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutik Sufistik Tafsir Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilan,* h. 144-183.

meyakini makna tekstual, sekaligus bersifat spiritual, dalam arti makna juga mencapai singkapan spiritual. Implikasi aksiologis dari literalisme spiritual ini adalah postulasi integrasi haqiqah-syari'ah, yang menuntut komitmen tinggi terhadap sistem pengajaran Islam; iman, hukum, moralitas. Sedangkan pengalaman spiritual berperan dalam mengungkap tujuan moral-spiritual yang melekat pada setiap ajaran, sebagai tuntutan penyempurnaan kualitas kehambaan.[36]

Berangkat dari celah yang belum tersentuh oleh penelitian-penelitian terdahulu, maka penelitian yang akan penulis lakukan adalah mengkonstruk penafsiran al-Jailānī dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *fusion of horizons* Gadamer, sehingga akan tampak secara lebih jelas dimensi eksoteris dan esoteris dalam epistemologi interpretasi sufistik serta mengelaborasi aplikasinya dalam penafsiran tema-tema pokok dalam al-Qur'an. Kemudian menunjukkan relevansi interpretasi al-Jailāni dalam perkembangan tafsīr isyārī secara umum.

F. Metodologi Penelitian

Sebagai suatu analisis yang difokuskan pada metodologi penafsiran al-Jailānī , penelitian ini tidak cukup hanya terpaku secara normatif terhadap gagasan-gagasan penafsirannya saja, akan tetapi mengkaji juga bagaimana gagasan itu muncul, apa yang melatar-belakangi dan untuk kepentingan apa dimunculkan serta bagaimana aplikasi gagasan tersebut dalam sebuah karya tafsirnya. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengikuti prosedur dan alur sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (Library Reserch). Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penelaahan terhadap buku-buku, litertur-

[36] Sansan Ziaul Haq, *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari: Studi atas Metode Tafsir al-Jilani* (Tesis Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016).

literatur, catatan-catatan, dan laporan-laporan yang ada sehingga diperoleh data-data yang diperlukan yang berhubungan dengan masalah yang akan dipecahkan.[37] Karena penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh, maka ada dua metode yang fundamental untuk memperoleh pengetahuan tentang tokoh tersebut. Keduanya digunakan secara bersamaan: *Pertama,* biografis. Yakni penelitian tentang kehidupan, lingkungan dan sosio kultur yang melatarbelakangi; *Kedua,* Taksonomis. Penelitian tentang ide dan pemikiran karya-karya al-Jailāni.[38]

Data yang ingin digali dalam penelitian ini adalah hal-hal yang terkait dengan prinsip-prinsip dan metode al-Jailānī dalam upaya penafsiran al-Qur'an dan analisis terhadap prinsip dan metode tersebut serta aplikasinya dalam penafsiran.

Ditinjau dari sifatnya, maka penelitian ini bersifat eksplanatoris-kategoris, yaitu suatu penelitian yang berupaya memberikan gambaran secara deskriptif-analisis sekaligus mengeksplorasi secara mendalam dan mendetail terhadap penjelasan-penjelasan aspek yang berhubungan dengan permasalahan seputar metode dan prinsip-prinsip tafsri isyari yang ditawarkan al-Jailânî untuk kemudian dianalisis agar memberikan pemahaman yang jelas tentang eksistensi dan pandangan al-Jailânî terhadap prinsip-prinsip dan metode tersebut serta aplikasinya dalam penafsrian sufistik al-Qur'an.

2. Sumber Data

Kegiatan pengumpulan data dalam penelitian ini dilaksanakan dengan menggali informasi atau pesan dari bahan-bahan tertulis yang tersedia berupa buku-buku. Sumber data primer adalah kitab *Tafsīr al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah* atau yang dikenal dengan *Tafsīr al-Jailānī.* Termasuk karya al-Jailānī lainnya, seperti *Sirr al-Asrār,*

[37] M. Nzair, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003), h.27.

[38] A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), h. 59.

al-Gunyah li Ṭālib al-Ṭarīq al-Haqq, al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn, Futūḥ al-Gaib dan *al-Fatḥ al-Rabbānī wa al-Faiḍ al-Rahmāni*. Selain karya al-Jailāni buku primer lainnya adalah *Truth and Method* karya Hans Georg Gadamer sebagai metode kritik teks *Tafsîr al-Jailânî.* Adapun sumber data sekunder adalah buku-buku yang berkaitan dengan diskursus tafsir isyari, kaidah-kaidah hermeneutika, literatur tasawwuf, 'ulūm al-Qur'an, maupun tafsir sufi lainnya untuk melengkapi kesempurnaan kajian dalam penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Karena Penelitian ini merupakan *library research,* pengumpulan data dilakukan dengan teknik dokumentasi.[39] Teknik ini dilakukan dengan cara mengumpulkan berbagai dokumen terkait objek penelitian yang didapat dari perpustakaan.[40]

4. Analisa Data

4.1. Metode: Deskriptif Analitik

Pembahasan dalam tesis ini menggunakan metode *deskriptif analitis,* yakni data yang dikumpulkan pertama-tama disusun, dijelaskan dan baru kemudian dianaslisa.[41] Dengan

---

[39] Dalam penelitian kulitatif, teknik pengumpulan data dapat dilakukan dengan observasi, interview (wawancara), kuisioner (angket), dokumentasi, dan triangulasi (gabungan keempatnya).Lihat: Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2008), h. 225.

[40] Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seseorang. Dokumen yang berbentuk tulisan contohnya catatan harian, sejarah kehidupan, cerita, biografi, peraturan, kebijakan, dll Lihat: Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif dan R&D*, h. 240.

[41] Winarmo Surachmad, *Dasar dan Teknik Research Pengantar Metodologi Ilmiah* (Bandung: Tarsio, 1972), h. 132, Gay (1962) mendefinisikan metode penilitian deskriptif sebagai kegiatan yang meliputi pengumpulan data dalam menguji hipotesis atau menjawab pertanyaan yang menyangkut keadaan pada waktu yang sedang berjalan dari pokok suatu penilitian., Consuelo G. Sevila, dkk., *Pengantar Metode Penilitian*, terj. Alimuddin Tuwu (Jakarta: UI-PRESS, 1993), h. 71. Menurut Koaruddin, Decriptive Research adalah suatu riset yang

rincian bahwa untuk menggali penafsiran *isyārī* al-Jailānī diperlukan tafsir itu sendiri dan karya-karya al-Jailānī lainnya seperti *Sirr al-Asrār, al-Gunyah li Ṭālib al-Ṭarīq al-Ḥaqq, al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn, Futūḥul Gaib* dan lain-lain. Setelah data-data terkumpul, lalu dijelaskan serta dianalisis secara mendalam, sehingga akan tampak jelas jawaban atas persoalan yang berhubungan dengan pokok permasalahannya.

4.2. Pendekatan: Hermeneutika Hans Georg Gadamer

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan interpretasi (*interpretative approach*), yakni menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya *Tafsīr al-Jailānī,* untuk menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas hingga tercapai suatu pemahaman yang benar.[42] Dengan menggunakan metode kualitatif sebagai metode analisis data. Metode kualitatif yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.[43] Sementara untuk menangkap metodologi penafsiran al-Jailānī, maka peneliti menggunakan hermeneutika Hans Georg Gadamer tentang teori *Fusion of Horizons.* Dimana penafsiran bukanlah proses psikologis empati, melainkan proses membiarkansignifikansi suatu objek atau tindak intensional mengemuka sendiri. Dari suatu dunia konseptual ditafsirkan ke dalam pengertian yang sesuai bagi orang lain.[44]

---

tujuannya untuk mengumpulkan fakta yang disertai penafsiran. Komaruddin, *Kamus Riset* (Bandung: Angkasa, 1987), h. 69.

[42] Anton Bakker & Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 63. Lihat juga. Sudarto, *Metodologi Penilitian Filsafat* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996), h. 42.

[43] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosda Kaya, 2004) h. 4.

[44] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (Newyork: The Seabury Press, 1975), h. 269.

Horizon, menurut Gadamer adalah "kepenempatan" (*situated-ness*) semua penafsiran yang Penerjemahadi dalam satu wacana. Horison bergerak sewaktu mereka yang memandang horison itu juga beergerak. Dengan "fusi" (*verschmelzung*), Gadamer bermaksud menunjuk pada proses penuturan objek asing atau masa lalu kepada penafsir tertentu di tempat atau lingkungan budaya mereka. Interpreter menafsirkan teks yang diproduksi oleh author. "Fusi" menunjuk pada pertemuan dua horison sehingga menyatu, yakni antara perbedaan kedua horison telah dihilangkan.

Hermeneutika Gadamer tidak bersifat subjektivis, yang menyatakan bahwa suatu teks adalah apapun yang dikatakan oleh seorang interpreter tentang teks tersebut.[45] Ini berarti bahwa meskipun Gadamer mengakui peran aktif penafsir dalam proses aktualisasi makna tidak berarti bahwa inetrepreter hanya sekedar membaca secara sendiri terhadap peristiwa-peristiwa dan objek- objek, atau dengan ungkapan hanya sekedar melakukan refleksi-diri. Sebab dalam proses penafsiran ini, penafsir menyertakan semacam cadangan makna yang tersembunyi dalam diri mereka, sehingga dikatakan oleh Fay dalam konteks baru, aspek-aspek berbeda dengan makna yang mengemuka.[46]

Dengan menggunakan perspektif hermeneutika Gadamder ini peneliti akan mengungkap metodologi penafsrian al-Jailānī dengan membebdah penafsiran al-Jailānī terhadap tema-tema tertentu. Sehingga akan diketahui "fusi" yang terjadi antara horison teks al-Qur'an dengan horison yang dimiliki oleh al-Jailânî.

G. Sistematika Penulisan

[45] Kees Bartens, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (jakarta: Gramedia, 1981), h. 231.

[46] Brian Fay,*Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell, 1996), h. 144.

Buku ini disusun dalam beberapa bab dan setiap babnya terdiri dari beberapa subbab yang sesuai dengan keperluan kajian yang akan dilakukan dengan tujuan untuk mendapatkan hasil yang utuh dan sistematis dengan perincian sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan, bab ini menjelaskan seputar latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika yang akan digunakan dalam penelitian ini.

Bab kedua mengurai makna tafsīr *isyārī* dan hermeneutika Gadamer, dimulai dengan pembahasan seputar pengertian, metode, sumber, dan validasi tafsīr *isyārī.* Kemudian dijelaskan pengertian heremeneutika Gadamer, cara kerjanya, serta pengaplikasiannya dalam memahami makna teks. Selanjutnya dibahas pula hubungan antara tafsīr *isyārī* dengan hermenutika.

Bab ketiga berisi tentang pengenalan terhadap ʿAbd al-Qādir al-Jailānī yang mencakup konteks sosio-politik, sosio-ekonomi, kondisi sosial, gerakan keilmuan, riwayat hidup, konsep sufistik, geneologi tasawuf, serta profil dari kitab *Tafsīr al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātih al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah* atau yang dikenal dengan *Tafsīr al-Jailānī.* Kemudian diterangkan pula tafsir *isyārī* al-Jailānī dengan kosntruksi eksoteris dan esoterisnya.

Bab keempat memaparkan, mendeskripsikan, serta menganalisa tafasīr *isyāri al-Jailāni* dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *fusion of horrizons* Gadamer terhadap ayat-ayat bertema ketuhanan, manusia, alam semesta, dan eskatologi. Serta relevansi tafsīr *isyārī* al-Jailānī dan pengaruhnya dalam perkembangan tafsīr *isyārī* secara umum.

Bab kelima penutup, berisi kesimpulan yang didasari uraian dan bahasan bab sebelumnya serta saran-saran yang berkaitan dengan tema yang dibahas di dalam buku ini.

BAB 2

TAFSĪR ISYĀRĪ DAN HERMENEUTIKA GADAMER

Salah satu perspektif yang lahir dari upaya memahami al-Qur'an adalah tafsir dengan corak isyārī atau tasawuf. Sebuah tafsir yang mencoba membedah pokok-pokok Al-Qur'an dari sudut pandang mistik.[1] Hadirnya tafsir dengan corak ini tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf yang menekankan pada seseorang untuk mengolah sisi spiritualnya dengan berbagai latihan spiritual, dalam istilah para sufi biasa disebut dengan *mujāḥadah* dan *riyāḍah*.[2] Selain itu, kecemasan para sufi melihat adanya sekelompok umat Islam yang puas dengan pendekatan mereka kepada Tuhan melalui ibadah lahiriah dan mengabaikan esensi ibadah batiniah.[3] Seperti shalat, misalnya, bagi para sufi tidak bisa dilihat hanya sebagai aktivitas fisik belaka, tetapi juga sebagai media pertemuan hamba dengan Allah (*liqā ila Allah)*, dengan kerendahan hati dan keikhlasan. Bahkan lebih dari itu, doa seorang hamba Allah akan

[1] Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Ibn 'Ajībah: Kitāb al-Baḥr al-Madād fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd* (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017), h. 27.

[2] Sebagaimana disebutkan bahwa tasawuf merupakan representasi dari dimensi mistisisme Islam. Tujuan utama dari ajarannya adalah agar menjadikan seorang hamba dapat berhubungan langsung dengan Tuhan. Harun Nasution mengunggkapkan bahwa intisari dari dari mistisme ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta:Bulang Bintang, 2014), h.43

[3] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta : UI-Press, 1986), j.II, h.9.

menuntunnya untuk menyaksikan Allah (*musyāhadah ila Allah*) dengan penglihatan spiritual.[4]

A. Pengertian, Metode, Sumber, dan Validasi Tafsīr Isyari

1. Pengertian *Tafsīr* dan *Ta'wīl*

Bebricara mengenai *tafsīr* berarti membicarakan pula mengenai istilah *ta'wīl*[5] yang dipakai oleh para ulama untuk menerangkan makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Karena dalam hipotesis yang dilakukan oleh Naṣr Ḥamīd Abū Zaid peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks atau *ta'wīl* (sisi lain dari teks).[6] Istilah *ta'wīl* dalam pemikiran agama resmi telah berubah menjadi istilah yang dibenci demi istilah *tafsīr*. Di balik perubahan ini ada upaya menekan semua orientasi pemikiran agama "oposisi" baik pada tataran intelektual maupun tataran perdebatan kontemporer dalam kebudayaan. Cap sebagai pemikiran *ta'wīlī* yang ditunjukan oleh pemikiran yang dominan terhadap lawannya, bertujuan mengklasifikasikan para penganjur pemikiran tersebut ke dalam wilayah mereka yang dalam hatinya terdapat kebimbangan kemudian mereka mengikuti apa yang tidak jelas untuk membuat fitnah. Klasifikasi semcam ini

---

[4] Tamrin, *Tasawuf Irfani:Tutup Nasut Buka Lahut* (Malang:UIN Maliki Press, 2010), h. 100.

[5] *Ta'wīl* menurut bahasa berasal dari *al-awl.* Pengertian dari ungkapan: *Mā ta'wīlu hāża al-kalām ?* maksud dari kalam ini berakibat (bertujuan) ke mana? *'ala al-amru ilā każā,* artinya masalah tersebut menjadi demikian. Kata tersebut berasal dari kata *al-ma'āl,* yaitu akibat dari kondisi akhir. *Awwaltuhu fa'āla,* artinya saya mengubahnya maka ia pun berubah, sehingga kata *ta'wīl* berarti mengalihkan ayat ke makna yang dimungkinkannya. Ada yang mengayakan asalnya dari *iyālah*, yaitu mengatur, sehingga seolah-olah orang yang men-*ta'wīl* ujaran, mengatur ujaran, dan meletakan ujaran pada tempatnya. Lihat. Abū Abdillah Badr al-Dīn Muḥammad ibn Abdillah ibn Bahādur al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), j.II, h. 148-149.

[6] Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an/ Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān,* penerjemah. Khiron Nahdiyyin(Yogyakarta: LkiS, 2002), h. 275.

pararel dengan wacana politik praktis yang mencap semua gerakan oposisi atau protes politik menentang kebijakan eksekutif sebagai gerakan yang bertujuan membangkitkan fitnah (kekacauan). Sebaliknya *ta'wīl-ta'wīl* dari pemikiran resmi disebut sebagai *tafsīr*, bertujuan menyematkan "objektifitas" dan "kebenaran" mutlak terhadap *ta'wīl*-nya tersebut. Seolah-olah meresahkan sikap ulama-ulama pemerintah, Abū Qāsim Muḥammad bin Ḥabīb al-Naisyaburī mengatakan:

وَقَدْ نَبَغَ فِي زَمَانِنَا مُفَسِّرُونَ لَوْ سُئِلُوا عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ مَا اهْتَدَوْا إِلَيْهِ لَا يُحْسِنُونَ الْقُرْآنَ تِلَاوَةً وَلَا يَعْرِفُونَ مَعْنَى السُّورَةِ أَوِ الْآيَةِ مَا عِنْدَهُمْ إِلَّا التَّشْنِيعُ عِنْدَ العوام والتكثر عند الطغام لِنَيْلِ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْحُطَامِ أَعْفَوْا أَنْفُسَهُمْ مِنَ الْكَدِّ وَالطَّلَبِ وَقُلُوبَهُمْ مِنَ الْفِكْرِ وَالتَّعَبِ لِاجْتِمَاعِ الْجُهَّالِ عَلَيْهِمْ وَازْدِحَامِ ذَوِي الْأَغْفَالِ لَدَيْهِمْ لَا يَكْفُونَ النَّاسَ مِنَ السُّؤَالِ وَلَا يَأْنَفُونَ عَنْ مُجَالَسَةِ الْجُهَّالِ مُفْتَضِحُونَ عِنْدَ السَّبْرِ وَالذَّوَاقِ زَائِغُونَ عَنِ الْعُلَمَاءِ عِنْدَ التَّلَاقِ يُصَادِرُونَ النَّاسَ مُصَادَرَةَ السُّلْطَانِ وَيَخْتَطِفُونَ مَا عِنْدَهُمُ اخْتِطَافَ السِّرْحَانِ يَدْرُسُونَ بِاللَّيْلِ صَفْحًا وَيَحْكُونَهُ بِالنَّهَارِ شَرْحًا إِذَا سُئِلُوا غَضِبُوا وَإِذَا نُفِّرُوا هَرَبُوا الْفِحَةُ رَأْسُ مَالِهِمْ وَالْخَرَقُ وَالطَّيْشُ خَيْرُ خِصَالِهِمْ يَتَحَلَّوْنَ بِمَا لَيْسَ فِيهِمْ وَيَتَنَافَسُونَ فِيمَا يُرْذِلُهُمُ الصِّيَانَةُ عَنْهُمْ بِمَعْزِلٍ وَهُمْ مِنَ الْخَنَى وَالْجَهْلِ فِي جَوْفِ مَنْزِلٍ وَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور" [7]

"Pada masa kami mucul para *mufassir* yang apabila ditanya perbedaan antara *tafsīr* dan *ta'wīl*, mereka tidak dapat menjelaskannya dengan benar. Mereka tidak pandai membaca al-Qur'an, mereka pun tidak mengetahui arti surat atau ayat. Yang menjadi sasaran mereka adalah membuat fitnah dan membual di kalangan awam untuk mendapatkan harta duniawi. Mereka sama sekali tidak mau bekerja keras. Mereka tidak mau akalnya bersusah payah berpikir karena mereka dikerumuni orang-orang yang bodoh. Mereka tidak dapat bersikap bijaksana menanggapi pertanyaan masyarakat. Mereka tidak segan-segan mengobrol dengan orang-orang bodoh. Mereka memamerkan diri, namun tidak berani menemui ulama. Mereka bersikap otoriter seperti penguasa. Mereka menerkam apa yang ada pada masyarakat bagaikan singa. Mereka mempelajari semalam satu halaman dan membual panjang lebar di siang hari. Apabila ditanya mereka marah. Apabila masyarakat menjauhinya, mereka mengejarnya. Tidak tahu malu itulah modal mereka. Pandir dan gegabah merupakan perilaku mereka".

[7] Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, j.II, h. 152.

Mereka berlomba meraih apa yang membuat mereka hina. Mereka liar, tidak dapat dijaga, mereka berada dalam pusat kebodohan dan kekotoran mulut. Nabi Saw pernah bersabda: "*orang-orang yang kenyang dengan apa yang tidak diberikan bagaikan orang-orang yang mengenakan dua pakaian kepalsuan.*"

Bila merujuk pada karya al-Suyūṭī, al-Itqān, kata tafsīr merukapakan bentuk تفعيل dari kata الفسر yang maknanya adalah menjelaskan dan mengupas makna. Kata ini merupakan bentuk pembalikan dari kata السفر. Ia mencotohkan kalima: أسفرالسبح (pagi telah jelas) jika telah ada cahaya. Ada yang mengatakan bahwa kaya ini diambil dari kata التفسرة yang maknanya sebuah nama alat yang digunakan oleh dokter untuk mengetahui sebuah penyakit. Sedangkan kata *ta'wīl* itu berasal dari akar kata الأول yang bermakna "kembali", seolah-olah maknanya adalah mengembalikan sebuah ayat kepada makna-makna yang mungkin untuknya. Ada juga yang mengatakan berasal dari kata: الإيالة yaitu "pengendalian", seolah-olah orang yang melakukan *ta'wīl* mengendalikan suatu pembicaraan dan menempatkan suatu makna pada tempatnya.[8]

Al-Suyūṭī mengemukakan bahwa *tafsīr* dan *ta'wīl* itu diperselisihkan maknanya. Abū 'Ubaid dan beberapa ulama mengatakan bahwa keduanya adalah satu makna.[9]

Ada sebagian kaum yang mengingkari hal itu, sampai-sampai berlebihan dalam hal itu, seperti Ibnu Ḥabīb al-Naisaburī yang mengatakan bahwa, "Pada masa kami itu banyak ahli tafsir yang jika mereka itu ditanya perbedaan antara *tafsīr* dan *ta'wīl* maka mereka tidak mengetahui maknanya."[10]

Al-Rāghib berpendapat bahwa *tafsīr* lebih umum dari pada *ta'wīl*, ia lebih banyak digunakan dalam berbagai macam lafadz dan mufradat. Sedangkan *ta'wīl* lebih banyak digunakan dalam berbagai macam makna dan kalimat. *Ta'wil* juga lebih banyak

[8] Jalāluddin al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* (Libanon: Resalah Publisers, 2008), h. 758.

[9] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 758.

[10] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 758.

digunakan dalam ktab-kitab ketuhanan, sedangkan *tafsīr* digunakan di dalam kitab-kitab ketuhanan dan selain itu.[11]

Sebagian yang lainnya berkata. "*Tafsīr* adalah menjelaskan suatu lafadz yang tidak mengandung makna kecuali hanya satu saja. Sedangkan *ta'wīl* adalah menjelaskan suatu lafadz kepada makna-makna yang berbeda-beda kepada suatu buah makna yang berdasarkan dalil yang jelas padanya."[12]

Abū Manṣūr al-Māturīdī berpendapat, "Perbedaan antara *tafsīr* dan *ta'wīl* adalah sebagaimana yang dikatakan bahwa *tafsīr* itu bagi para sahabat Rasulullah saw, sedangkan *ta'wīl* bagi para fuqaha. Adapun maksudnya ialah bahwa para sahabat menyaksikan secara langsung turunnya al-Qur'an, dan mereka mengetahui perintah yang terkandung di dalamnya. Maka tafsir ayat lebih utama karena mereka melihatnya sendri dan menyaksikannya. Jadi, *tafsīr* itu adalah menegaskan bahwa yang dimaksud dengan lafadz ini adalah makna ini dan menyaksikan bahwa Allah menghendaki makna ini. Jika ada dalil yang *qaṭ'ī,* maka itu diterima. Jika tidak ada maka itu adalah *tafsīr bi al-ra'yī* (dengan opini) yang dilarang. Sedangkan *ta'wīl* adalah mentarjih makna-makna yang mungkin tanpa menegaskan dan tanpa mempersaksikan kepada Allah."[13]

Senada dengan al-Māturīdī, Abū Ṭālib al-Taghlibī berkata, "*Tafsīr* adalah menjelaskan makna bahwa suatu kata, baik secara makna hakikat atau secara majaz, seperti *tafsīr* kata الصراط dengan 'jalan', kata الصيب dengan 'hujan'. Sedangkan *ta'wīl* adalah penjelasan batin suatu kata, yang berasal dari kata الأول yang maknanya adalah kembali kepada akibat suatu urusan. Maka *ta'wīl* adalah pemberitaan terhadap makna yang sebenarnya. Sedangkan *tafsīr* adalah menjelaskan dalil dari maksud itu, karena suatu lafadz itu menunjukkan kepada maksud, sedangkan yang menunjukkan itu adalah dalil.

[11] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 758.
[12] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 758.
[13] Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Beirut: Resalah Publishers, 2004), j. I, h.1.

Contohnya adalah firman Allah swt: إن ربك لبالمرصاد (sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mengawasi) (QS. Al-Fajr: 14). Tafsirnya bahwa asal katanya adalah: الرصد. Dikatakan: رصدته (aku mengawasinya), sedangkan kata المرصاد adalah bentuk مفعال darinya. Sedangkan ta'wilnya adalah anjuran untuk waspada dari sikap meremehkan perintah Allah dan melupakan kenikmatan-kenikmatan-Nya serta mempersiapkan diri untuk menghadap kepada-Nya. Dalil-dalil yang *qaṭ'ī* menunjukkan bahwa penjelasan maknanya adalah berbeda dnegan makna kata itu dari sisi bahasa."[14]

Senada dengan al-Māturīdi, al-Taghlibī, al-Aṣbahānī menjelaskan, "Ketahuilah bahwa *tafsīr* menurut istilah para ulama adalah menjelaskan makna-makna Al-Qur'an dan menjelaskan maksudnya. Dia lebih umum tergantung adanya kata yang sulit atau yang lainnya dan tergantung adanya makna yang jelas atau yang lainnya. Sedangkan *ta'wīl* itu kebanyakan digunakan pada kalimat. Tafsir itu bisa digunakan pada penjelasan kata-kata yang asing, seperti penjelasan makna: *al-baḥīrah, al-sāibah,* dan *al-waṣīlah*, atau menjelaskan kata yang pendek yang butuh penjelasan, seperti: أقيم الصلاة, اتوا الزكاة. Bisa jadi pada suatu pembicaraan yang mengandung kisah yang tidak mungkin memahami perkataan itu kecuali dengan mengetahui kisahnya, seperti: إنما النسيء زيادة في الكفر (Sesungguhnya mengundur-undurkan bulan haram itu adalah menambah kekafiran) (QS. at-Taubah: 37) dan seperti firman Allah swt: و ليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها (Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya) (QS. al-Baqarah: 189). Adapun *ta'wīl* itu maka kadang-kadang digunakan secara umum dan kadang-kadang digunakan secara khusus, seperti kata kafir yang kadang-kadang bermakna pengingkaran secara mutlak dan kadang-kadang bermakna pengingkaran kepada Allah swt secara khusus. Kata iman itu kadang-kadang bermakna pembenaran secara umum dan kadang-kadang pembenaran kepada kebenaran

[14] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 758.

pada makna yang lain. Kadang-kadang *ta'wīl* itu digunakan pada makna *musytarak* di antara makna-makna yang banyak, seperti kata وجد yang digunakan dalam makna الجدة (marah) atau الوجد (penemuan) atau الوجود (keberadaan)."[15]

Pendapat lainnya: "*Tafsīr* itu berhubungan dengan riwayat sedangkan *ta'wīl* itu berhubungan dengan dirayah pemikiran." Sebagaimana yang dijlaskan Abū Naṣr al-Qusyairī, "*Tafsīr* itu hanya terbatas pada mengikuti yang terdahulu dan riwayat. Sedangkan mengambil kesimpulan darinya adalah berhubungan dengan *ta'wīl*."[16]

Al-Suyūṭī menyebutkan ada beberapa kaum yang berpendapat, "Apa yang terdapat di dalam kitab Allah yang sudah dijelaskan dan yang terdapat di dalam Sunah yang shahih yang sudah ditentukan maknanya maka hal itu disebut sebagai *tafsīr* karena maknanya telah jelas dan tegas. Seseorang tidak boleh melakukan ijtihad padanya, tetapi dia harus membawanya kepada makna yang disebutkan itu. Sedangkan *ta'wīl* adalah apa yang disimpulkan oleh para ulama yang mengamalkan ilmunya yang mengetahui makna-makna pembicaraan yang mahir dalam ilmu-ilmu alat."[17]

Di anatara kaum itu adalah al-Baghawī dan al-Kawāsyī yang berkata, "*Ta'wīl* adalah menjadikan makna suatu ayat sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya yang mungkin dikandung oleh ayat itu dengan tanpa menentang Al-Qur'an atau Sunah melalui jalur istinbath (ijtihad)."[18]

Sebagian dari mereka berkata, "*Tafsīr* dalam pengertian istilah adalah mengetahui turunnya ayat dan segala sesuatu tentangnya, kisah-kisahnya, sebab-sebab turunnya, kemudian urutan Makiyah dan Madaniyahnya, yang muhkam di antaranya dan yang mutasyabih, yang menasakh dan yang dinasakh, yang khusus dan yang umum, yang mutlaq dan yang muqayyad, yang

[15] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759.
[16] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759.
[17] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759.
[18] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759

mujmal dan mufassar, yang halal dan yang haram, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, pelajaran-pelajaran darinya, dan perumpamaan-perumpamaannya."[19]

Abū Hayyān mendefinisikan, "*Tafsīr* adalah ilmu yang mengkaji tentang cara pengucapan lafadz-lafadz Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya, baik sebagai kata-kata tunggal atau dalam frasa dan makna-makna yang mungkin dikandungnya di dalam kalimat dan kesempurnaan semua itu."[20]

Senada dengan Abū Hayyān, al-Zarkasyi berkata, "*Tafsīr* adalah ilmu yang membahas kitab Allah yang diturunkan kepada Rasulullah saw. dan menjelaskan maknamaknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmah darinya, dan merujuk semua itu dari ilmu bahasa, nahwu dan sharaf, ilmu bayan, ushul fiqih, dan qira'at-qira'at. Seorang ahli tafsir membutuhkan pengetahuan terhadap sababun nuzul, yang menasakh dan yang dinasakh."[21]

Menurut Manna'al-Qaṭṭān ta'wīl dalam tradisi ulama muta'akhirin adalah:[22]

صرف اللفظ عن المعني الراجح إلى المعني المرجوح لدليل يقترن به

"Memalingkan makna lafadz yang kuat (*rājih*) kepada makna yang lemah (*marjūh*) karena ada dalil yang menyertainya."

Berdasarkan pada pembahasan di atas tentang makna *tafsīr* dan *ta'wīl,* dapat disimpulkan pendapat terpenting di antaranya sebagai berikut:

a. Apabila *ta'wīl* didefinisikan sebagai menafsirkan perkataan dan menjelaskan maknanya, maka "*tafsīr*" dan "*ta'wī*l" adalah dua kata yang berdekatan atau sama maknanya. Termasuk pengertian ini ialah doa Rasulullah

[19] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759

[20] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 759

[21] Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, j.II, h. 148.

[22] Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Maktabah Wahbah, t.t), h. 318.

saw untuk Ibnu Abbas, "*Ya Allah, berikanlah kepadanya kemampuan untuk memahami agama dan ajarkanlah kepadanya ta'wīl.*"

b. Apabila *ta'wīl* didefinisikan sebagai esensi yang dimaksud dari suatu perkataan, maka *ta'wīl* dari *ṭalāb* (tuntutan) adalah esensi perbuatan yang dituntut itu sendiri, dan *ta'wīl* dari *khabar* adalah esensi sesuatu yang diberitakan. Atas dasar ini maka perbedaan antara *tafsīr* dan *ta'wīl* cukup besar, sebab *tafsīr* merupakan syarah dan penjelasan bagi suatu perkataan dan penjelasan ini berada dalam pikiran dengan cara memahaminya dan dalam lisan dengan ungkapan yang menunjukkannya. Sedangkan *ta'wīl* ialah esensi sesuatu yang berada dalam realita (bukan dalam pikiran). Sebagai contoh, jika dikatakan,"matahari telahterbit," maka *ta'wīl* ucapan ini ialah terbitnya matahari itu sendiri. Inilah pengertian *ta'wīl* yang lazim dalam bahasa al-Qur'an sebagaimana firman Allah swt: "Atu (patutkah) mereka mengatakan" 'Muhammad membuat-buatnya.' Katakanlah: (Kalau benar yang kamu katakan itu), maka coba datangkanlah sebuah surat seumpamanya dan pergilah siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. 'Tetapi sebenarnya mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka *tawīl*-nya." (QS. Yunus: 38-39). Yang dimaksud dengan *ta'wīl* disini adalah teradinya sesuatu yang diberitakan.

c. Dikatakan, *tafsīr* adalah apa yang telah jelas di dalam Kitabullah atau tertentu (pasti) dalam sunnah yang shahih karena maknanya telah jelas dan gamblang. Sedangkan *ta'wīl* adalah apa yang disimpulkan para ulama. Karena itu sebagian ulama menyimpulkan, "Tafsīr adalah apa yang berhubungan dengan riwayat

sedangkan ta'wīl adalah apa yang berhubungan dengan *dirāyah.*"

d. Dikatakan pula, tafsīr lebih banyak digunakan dalam menerangkan lafadz dan mufradat (kosa kata), sedangkan ta'wīl lebih banyak dipakai dalam menjelaskan makna dan susunan kalimat.

2. Pengertian Tafsīr Isyārī

Terdapat beberapa istilah yang dipakai para ulama untuk menyebut tafsir sufi[23] dan sejenisnya. Secara umum seluruh istilah ini dipakai untuk penafsiran yang menekankan dimensi esoterik ayat, termasuk diantaranya penafsiran para filosof dan mu'tazilah. Istilah-istilah tersebut adalah *Tafsīr al-Bāṭinī* atau *Bāṭiniyyah*, *Tafsīr Isyārī*, *al- Tafsīr al-Faiḍī*, *al- Tafsīr al-Ramzī*, *al- Tafsīr bi Bāṭin al-Qur'ān*, *al-Manhāj al-Ramzī*, *al- Tafsīr al-Ṣūfī*, dan *al-Manhāj al-Tamśīlī*, dan *Tafsīr al-Irsyādī*. Perbedaan istilah ini disebabkan masing-masing memiliki karakteristik yang digunakan dalam menakwilkan al-Qur'an. Namun secara teknis, semua jenis tafsir ini memiliki persamaan, yaitu berusaha

[23] Mir Valiudin melacak ragam akar etimologis istilah sufi atau tasawuf dan memberi catatan kritis atasnya: (1) Safa (kesucian). Bishr ibn al-Harits berkata,"sufi adalah orang yang hatinya tulus (safa) kepada Allah." Namun, menurut Valiudin, bila istilah sufi berasal dari safa, maka bentuk yang tepat seharusnya safawi, bukan sufi; (2) Saff (baris pertama shalat). "Karena mereka berada di baris pertama (saff) di depan Allah..." Lagi-lagi, Valiudin memberi catatan. Jika istilah sufi berasal dari saff, maka seharusnya saffi, bukan sufi; (3) Suffa (bangku). Istilah suffa merujuk pada sahabat Nabi yang tinggal di emperan Masjid yang disebut ahl al-suffa. Mereka yang meninggalkan dunia, terpisah dari rumah, meninggalkan teman-teman mereka. Namun, bagi Valiudin, bila istilah sufi berasal dari kata suffah, maka seharusnya suffi, bukan sufi; (4) Suf (wol). Mengapa ? Karena kebiasaan mereka memakai pakaian yang terbuat dari kain wol kasar. Nah, seperti Ibn Khaldun, Valiudin berpandangan bahwa, secara etimologis, kata inilah yang tepat. Tasawwafa, "dia memakai baju dari wol,"seperti taqammasa, "dia memakai kemeja." Lihat: Mir Valiudin, Tasawuf dalam al-Quran, Terj. Tim Penerjemah Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 1-2.

menggali makna esoterik yang tersembunyi dibalik makna lahir ayat.[24]

Menurut Mannā' al-Qaṭṭān tafsir *isyārī* merupakan penafsiran yang dilakukan oleh kaum sufi, dengan *riyāḍah* ruhani atau spiritual yang dilakukan seorang sufi untuk dirinya akan mengantarkan kepada suatu tingkatan di mana ia dapat menyingkap isyarat-isyarat kudus yang terdapat di balik ungkapan al-Qur'an. Limpahan kegaiban akan tercurah ke dalam hatinya. Demikian juga pengetahuan spiritual yang dibawa ayat-ayat al-Qur'an. Artinya, setiap ayat mempunyai makna lahir (eksoteris) dan makna batin (esoteris). Yang lahir adalah apa yang mudah dipahami oleh akal pikiran, sedangkan yang batin adalah isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik ayat yang tentunya hanya bisa tampak bagi ahli *sulūk*. Tafsir *isyārī* ini jika memasuki isyarat-isyarat yang samar akan menjadi suatu kesesatan, tetapi selama ia merupakan *istinbāṭ* (kesimpulan) yang baik dan sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh zahir bahasa Arab serta didukung oleh bukti kesahihannya, tanpa pertentangan maka ia dapat diterima.[25]

Senada dengan al-Qaṭṭān, Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī mendefinisikan tafsir *isyārī* sebagai penta'wīlan al-Qur'an yang berbeda dengan makna zahirnya, karena adanya isyarat yang tersembunyi. Hal ini tampak bagi sebagian ahli ilmu atau para arif billah yang menemempuh jalan sulūk dan mujāhadah. Allah menerangi pandangan mereka, sehingga mereka memhami rahasia-rahasia dari al-Qur'an, atau Allah menembuskan makna-makna halus dalam pikiran mereka melalui perantara ilham ilahi, atau *fath al-rabbānī,* sehingga memungkinkan menggabungkan makna batinnya (esoteris) dan makna zahir (eksoteris) yang dimaksudkan dari ayat-ayat al-Qur'an.[26]

---

[24] Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Isyari: Melacak Kejiwaan Mufassir* (Ponorogo: sPIP-Press, 2015), h. 23.

[25] Al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 346.

[26] Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Iran: Dār Iḥsān, 2003), h. 171.

Sependapat dengan al-Qaṭṭān, dan al-Ṣābūni, Subḥī al-Ṣālih menjelaskan bahwa tafsir *isyārī* adalah mena'wilkan ayat al-Qur'an kepada suatu makna selain makna zahirnya beserta upaya untuk mengkompromikan makna zahirnya (eksoteris) dan makna batinnya (esoteris).[27]

Jadi tafsir *isyārī* adalah pandangan mufassir terhadap makna lain, selain makna zahir yang dibawa sebuah ayat. Hal ini tidak tampak pada setiap mufassir, kecuali bagi para mufassir yang Allah lapangkan qalbunya, terangi *baṣīrah*-nya, dan Allah menempatkannya dalam golongan orang-orang yang salih. Mereka dianugrahi pemahaman dan pandangan, sebagaimana firman Allah Swt dalam kisah Khidir dan Musa: "lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami." (QS. Al-Kahfi[18]: 65).[28]

Ilmu ini bukanlah bagian dari ilmu *kasbī* (usaha) yang diperoleh melalui penelitian dan pembelajaran, akan tetapi ia merupakan bagian ilmu *ladunī* atau wahyu yang merupakan impresi dari ketakwaan, istiqamah, dan kesalihan sebagaimana firman Allah: "Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu." (QS. Al-Baqarah: 282).[29]

Muḥammad Ḥusain al-Żahabī mengklasifikasi corak tafsir sufi berdasarkan kategori tasawuf yang dikemukakannya menjadi tasawuf *'amalī* dan *naẓārī*. Kedua aliran tasawuf ini membentuk jenis tafsir sufi *isyārī* dan tafsir sufi *naẓārī*.[30] Tafsir sufi *isyārī* merupakan pengungkapan makna *isyārī* ayat oleh para sufi. Secara definitif dinyatakan bahwa:

---

[27] Subḥī al-Sālih, *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'llm lilmalāyīin, 1977), h. 296.

[28] Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Iran: Dār Iḥsān, 2003), h. 171-172.

[29] Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Iran: Dār Iḥsān, 2003), h. 172.

[30] Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, j.II, h. 251.

هو تأويل ايات القران الكريم علي خلاف ما يظهر منها بمقتضي إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة[31]

"Menakwilkan ayat al-Qur'an di luar makna zahirnya melalui isyarat tersembunyi yang yata bagi suluk (pelaku tasawuf), dan dimungkinkan menguatkan makna *isyârî* dan makna zahir yang dimaksud ayat."

Definisi tersebut dapat dipahami bahwa tafsir sufi *isyārī* adalah menjelaskan ayat al-Qur'an dengan jalan menakwilkan ayat di luar makna zahirnya yang dipahami oleh pelaku tasawuf (*sulūk*) melalui isyarat yang terkandung (terselubung) di dalam susunan ayatnya. Disamping itu selain mengambil ayat secara *isyārī* diambil juga makna zahirnya. Proses menafsirkan ayat baginya berangkat dari hati dengan latihan rohani dan memperoleh pengetahuan *rabbanī,* sehingga ia mampu menangkap isyarat suci dari ayat.[32] Bila dicermati penggunaan makna zahir dalam tafsir sufi, tidak sama dalam implementasinya. Ada yang menggunakan makna zahir serta makna *isyārī*-nya, ada yang dominan pendekatan makna zahirnya bahkan ada yang mengabaikan makna zahirnya.[33]

Sedangkan tafsir sufi *naẓārī* adalah:

هو من بني تصوفه علي مباحث نظرية و تعالم فلسفية فكان من البدهي أن ينظر هؤلاء المتصوفة إلي القران نظرة تتمشي مع نظارياتهم و تعاليمهم

"Ahli sufi yang membangun ajaran tasawufnya berdasarkan pada pemahaman teoritis dan ajaran filsafat sehingga mereka para ahli tasawuf itu memandang ayat al-Qur'an dengan pandangan yang cenderung larut dalam teori dan ajaran filsafatnya."

---

[31] Al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, j.II, h. 261.

[32] Al-Alûsi, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm wa Sab'i al-Matsâni* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), j.I, h. 6.

[33] Septiawadi, *Tafsir Sufistik Said al-Hawwa dalam al-Asâs fî al-Tafîr* (Jakarta: Lectura Press, 2004), h. 101.

Para sufi *naẓarī* menjelaskan makna sufistik al-Qur'an berdasarkan pada kajian teoritis dan ajaran filsafat. Proses memahami ayat baginya beranjak dari pikiran dan pengetahuan teoritisnya yang kemudian diwujudkan dalam menjelaskan ayat.

Dalam wacana studi ilmu al-Qur'an, tafsir sufi sering distigma negatif secara berlebihan oleh para penolaknya. Sehingga dalam klasifikasi memilah antara tafsir yang dinilai telah memenuhi syarat (*Mahmûd*/ ortodoks) dan penafsiran yang dinilai tercela (*mazmûm*/ heterodoks); tasir sufi ada yang mengatakan termasuk dalam kategori kedua, yaitu tafsir yang tercela dinilai telah menyimpang dan terkadang disebut sebagai *bid'ah*. Hal ini disebabkan penafsiran sufi berusaha menguak makna batin al-Qur'an yang terkadang dalam beberapa kasus tafsir sufi tidak terikat dengan ketentuan makna literal atau lahiriah teks. Dari sinilah kemudian mengilhami beberapa sarjana seperti Ignaz Goldziher yang secara simplistik menyamakan tafsir sufi dan tafsir *Bāṭiniyah*.[34]

Penolakan terhadap tafsir sufi paling tidak berdasarkan beberapa argumentasi: *pertama*, adanya kekhawatiran tafsir sufi hanya berpijak pada makna batin (esoterik) saja dan mengabaikan makna *ẓāhir*-nya (eksoterik) akibatnya dimensi syari'at ditinggalkan. *Kedua*, makna yang diproduksi para mufassir, dalam hal ini para sufi terkadang mengabaikan prinsip literalisme bahasa Arab. Makna denotatif ditundukkan dengan oleh makna konotatif yang diperoleh oleh sufi berdasarkan *spiritual ecperience*-nya. Akibatnya, makna yang dihasilkan sangat bersifat subjektif dan irasional dan sangat sulit dipahami. Terlebih lagi para sufi mengklaim makna tersebut merupakan pemberian langsung dari Allah swt (given/mauhubah). *Ketiga*, tafsir jenis ini juga kerap dicurigai bagian dari tasawuf, sementara tasawuf sendiri masih sering dianggap sebagai ajaran yang menyimpang dari al-Qur'an dan Ḥadiṡ. Bahkan lebih dari itu, tasawuf dianggap sebagai ajaran kaum musyrikin yang

[34] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern,* Terj. M. Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta: elSaq, 2006), h. 306.

diinfiltrasi ke dalam ajaran Islam.[35] *Keempat*, bagi sebagian ulama menilai tafsir sufi merupakan produk paham syiah, yang dalam doktrinnya meyakini para imam mereka memiliki otoritas mutlak dalam menafsirkan al-Quran. Bagi mereka, para imam tidak lain adalah mata rantai pewaris ilmu batin al-Qur'an dari Rasulullah. Sedangkan kelompok yang menolak tafsir sufi ini mengatakan bahwa yang memiliki otoritas menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an hanyalah Rasulullah dan para sahabatnya.[36] Sepertinya untuk argumen yang keempat ini tidak terlepas dari dinamika sentimen sektarian dalam Islam, khususnya antara mazhab sunni dan syiah.

Adapun para ulama yang menilai para sufi mempunyai otoritas dalam menafsirkan al-Qur'an menyatakan bahwa upaya penyingkapan makna batin al-Qur'an yang dilakukan oleh mufasir sufi mempunyai argumentasi yang berdasar dari ayat-ayat al-Qur'an, salah satunya pada QS. Muhammad[47]: 24.

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا

"Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci?"

Dalam perspektif para sufi ayat ini mengisyaratkan bahwa al- Qur'an memiliki makna eksoteris dan esoteris. Ayat ini dianggap sebagai dorongan untuk menyibak makna terdalam al-Qur'an hingga mencapai puncak pemahaman yang tertinggi tentang Tuhan (*ma'rifatullah*). Bagi para sufi membaca (*tilāwah al-Qur'ān*) saja tidak cukup, tetapi juga diperlukan tadabbur al-Qur'an yang dalam pengertiannya; mengkaji, mempelajari, dan

[35] M. Ulinnuha Khusman, "Tafsir Esoterik: Sebuah Metode Penafsiran Elit yang Terlupakan," *Suhuf : Jurnal Kajian al-Quran dan Kebudayaan*, Vol, 3, No. 2, 2012, h.20.

[36] Salman Fadlullah, "Tafsir Ishari: Menguak Aspek yang Terabaikan dari al-Qur'an. Mulla Shadra," *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, Vol. I, No. 4, 2011, h. 175 .

melihat secara mendalam dengan *qalbu* (mata hati).[37] Hal ini selaras dengan apa yang diungkapkan oleh al-Qusyairī dalam tafsirnya bahwa dengan tadabbur al-Qur'anʿ akan membuka jalan menuju hakikat pengetahuan tentang Tuhan (*'irfān*).[38]

Selain belandaskan ayat-ayat al-Qur'an, para sufi juga menjustifikasi interpretasi mereka berdasrkan pada salah satu riwayat yang berbunyi:

ما أنزل الله اية الا لها ظاهر و باطن و كل حرف حد و لكل حد مطلع

"Allah tidak menurunkan satu pun, setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu. Dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.[39]"

Dalam riwayat lain juga mengindikasikan adanya contoh penafsiran dengan pemgambilan makna esoteris yang terkandung di balik kandungan tekstual al-Quran, berdasarkan ḥadīṡ yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas; yang dikisahkan dapat memahami secara langsung makna tersirat dari Qur'an surah al-Nasr[110]: 1-3. Yang menurut Ibnu 'Abbas mengisyaratkan tanda-tanda kedatangan ajal nabi Muhammad. Menurut beberapa ulama, riwayat tersebut mengindikasikan adanya pemahaman yang tersirat di balik zahir ayat. Sekalipun

---

[37] Kautsar Azhari Noer, Hermenutik Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu 'Arabi tentang Takwil al-Qur'an, *Jurnal Kanzphilosophia: a journal for Islamic philosophy and Mysticism*, Vol 2, No. 2, December, 2012, h. 319.

[38] Abū Qāsim al-Qusyairi, *La'ṭāif al-Isyārāt* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1971), j.III, h. 204.

[39] Dari riwayat ini kemudian menginspirasi seorang mufassir sufi klasik Sahl al-Tustari untuk membagi makna ayat al-Qur'an menjadi empat: *zâhir*, *bâtinhadd*, dan *matla'* . Makna lahir zahir berarti makna yang dihasilkan sesuai dengan bacaan. Makna batin lebih mengarah kepada pemahaman yang dihasilkan dari makna lahir oleh kerenaya Tustari menyebutnya sebagai fahm. Adapun makna hadd adalah makna yang menunjukkan hukum dari suatu ayat, seperti halal dan haram dari suatu ayat al-Qur'an, dan matla' adalah makna yang diperoleh dari bimbingan hati (*isyarat al-Qalbi*) untuk mencapai makna yang dimaksud oleh Allah swt. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t), j.II, h. 282.

penafsiran yang dilakukan oleh Ibn Abbas tersebut secara metodologis tidak sama persis seperti penafsiran yang dilakukan oleh para sufi, namun beberapa ulama sepakat riwayat tesebut sebagai bukti adanya peluang untuk menggali makna-makna al-Qur'an atau isyarat yang tersembunyi dibalik makna tekstualnya.[40]

Walaupun argumen para sufi dibangun berdasarkan al-Qur'an dan ḥadīṡ, keberadaan tafsir sufi tetap saja dicurigai, dengan kekhawatiran adanya berbagai penafsiran yang melenceng. Oleh sebab itu, agar menjaga tidak terjadinya penyimpangan-penyimpangan dalam tafsir ini, maka para ulama memperketat persyaratan-persyaratan agar dapat diterima dikalangan umum. Muḥammad Husain al-Żahabi misalnya mengemukakan syarat-syarat tersebut antara lain: *Pertama*, tidak menafikan makna zahir ayat (kandungan tekstualnya). *Kedua*, penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara'. *Ketiga*, penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil 'aqli atau logika. *Keempat*, para sufi yang menafsirkan al-Qur'an tidak mengklaim bahwa hanya penafsiran esoterisnya yang dikehendaki Allah, sementara kandungan tekstualnya tidak.[41] Adapun Muḥammad'Ali al-Sabunī menambahkan tiga persayaratan lagi, yaitu: (1) makna zahirnya tidak bertentangan dengan makna batinya, (2) penakwilannya tidak melampaui konteks kata, (3) tidak mengacaukan pemahaman orang awam.[42]

Berdasarkan persyaratan yang ditetapkan di atas akan memunculkan kesulitan dalam menilai otoritas sufi dalam menafsirkan. Hal ini disebabkan oleh perspektif sufi dalam menafsirkan berbeda dengan mufasir yang lainnya. Pasalnya, karakteristik utama tafsir sufi bersifat *wijdānī*, sehingga amat

---

[40] Lihat. Manna al-Qattān, *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (al-Qāhirah : Maktabah Wahbah) h. 347; Muḥammad 'Alī Al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Pakistan: Maktabah al-Busra, 2011), h.121; Nur al-Din 'Itr, *'Ulûm al-Qurān al-Karīm* (Damaskus : Matba'ah al-Sibl, 1993), h. 97-98.

[41] Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, j.II, h.279.

[42] Al-Sabûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an*, h.121.

sulit diidentifikasi dengan akal semata. Bahkan jika ditinjau dalam beberapa kasus tafsir sufi sama sekali tidak terikat dengan kaidah kebahasaan ataupun kaidah-kaidah lain yang biasa digunakan oleh mufassir pada umumnya. Namun paling tidak dengan syarat-syarat demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa tafsir sufi pada hakikatnya adalah tafsir yang sangat eksklusif. Hanyalah orang-orang tertentu yang telah mencapai kematangan ilmu hakikat (tasawuf) yang dapat melakukannya. Ini sejalan dengan esensi tasawuf sebagai hubungan antara Allah dan hambanya. Selain, itu yang tidak kalah penting dalam tujuan tasawuf adalah membersihkan hati dan mensucikan jiwa, sehingga hamba dianugrahi *maḥabbah* dan *ma'rifah* dari Allah swt.

3. Metode Tafsīr Isyārī

Ada beberapa istilah modern yang sering digunakan oleh mayoritas para pengkaji *uṣūl al-tafsīr*, yaitu: Kecenderungan (*al-ittijāh*); Pendekatan (*al-manhaj*); dan Teknik (*al-uṣlūb*) atau Metode (*al-tarīqah*).[43]

Sebenarnya pembahasan tentang ketiga istilah ini belum pernah disebutkan oleh para pengkaji al-Qur'an sejak masa-masa awal, hingga era modern sekarangpun tidak ada kesepakatan di antara mereka tentang makna dari ketiga istilah tersebut. Oleh karena itu, masing-masing di antara mereka saling mengemukakan pendapatnya terhadap makna istilah-istilah tersebut sesuai dengan dalil yang dipegangi.[44]

Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa kecenderungan (*al-ittijāh)* adalah tujuan yang ingin dicapai oleh seorang mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an. Sedangkan pendekatan (*al-manhaj*) adalah cara yang dipakai untuk mencapai tujuan yang dimaksud. Adapun metode (*al-tarīqah*)

[43] Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaiman al-Rūmī, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Penerjemah: Wardani dkk (Banjarmasin: Antasari Press, 20019), h. 67.

[44] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 67.

yaitu proses yang ditempuh oleh seorang mufassir dalam rangka mencapai tujuan yang diinginkan. Misalnya, tujuan atau kecenderungan yang ingin dibahas ketika menulis tafsir adalah masalah akidah dan semua aspek yang berkaitan dengannya, sehingga kecenderungan ini tampak dalam beberapa buah kitab tafsir yang dihasilkan. Oleh karena itu, kecenderungan penafsiran dalam kasus ini adalah masalah akidah (*al-ittijāh al-'aqdi*). Setiap mufassir menggunakan metode masing-masing dalam menguraikan masalah akidah. Ada yang membahas masalah akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, berarti metode yang dipakai adalah perspektif Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ada juga yang membahas tentang akidah Syi'ah, maka metode yang digunakan adalah perspektif Syi'ah. Begitu juga, jika pembahasan yang diangkat adalah terkait akidah Mu'tazilah atau Sufi, maka metode yang digunakan adalah pandangan Mu'tazilah atau Sufi.[45]

Tidak hanya berbeda dalam masalah metode secara umum, namun bisa juga terjadi perbedaan dalam satu metode secara khusus. Misalnya, ada yang memulai pembahasannya dengan kajian ayat, lalu penjelasan makna kata, kemudian penjelasan makna global ayat, setelah itu menguraikan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, serta uraian ayat yang dijelaskan disusun berdasarkan urutan ayat di dalam mushaf al-Qur'an. Selain itu, ada juga yang memulai pembahasannya dengan menyebutkan ayat, kemudian memadukan antara penjelasan makna kata dengan makna global suatu ayat. Berbeda dengan mufassir sebelumnya, ada juga mufassir yang memulai pembahasannya dengan mengumpulkan ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang temanya saling berkaitan, tanpa harus melihat urutan ayat di dalam mushaf. Cara terakhir ini lebih meminimalisir pendapat pribadinya, dan lebih banyak membandingkan di antara pendapat-pendapat mufassir serta dipilih yang lebih cocok. Penjelasan inilah yang dinamakan

[45] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 68.

dengan metode ahli tafsir (thariqah al-mufassir) atau teknik tafsir (asalib al-tafsir).[46]

Dalam perkembangan kajian tafsir, menurut Farmawi, ada empat teknik yang sering digunakan oleh para mufassir, yaitu: *al-tafsīr al-tahlīlī* (tafsir analitis); *al-tafsīr al-ijmālī* (tafsir global); *al-tafsīr al-muqaran* (tafsir komparatif); dan *al-tafsīr al-mauḍū'ī* (tafsir tematik).[47]

Adapun metode yang digunakan para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an beraneka ragam, di antaranya:

a. Tafsīr al-Tustarī

Sufi pertama yang menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan esoteris adalah Abū Muḥammad Sahl bin Yūnus bin 'Isa bin Abdullah al-Tustarī. Beliau dilahirkan di Tustar, suatu daerah di wilayah Ahwaz Irak, pada tahun 200 H. Menurut riwayat yang lain pada tahun 201H. Penulis tafsir sufistik yang lebih dikenal dengan sebutan al-Tustarī ini adalah seorang tokoh *ma'rifah* yang tidak ada bandingannya dalam kehati-hatiannya (*wara'*). Ia memiliki *karāmah,* ia bertemu dengan Żū al-Nūn al-Miṣri di Mekah. Al-Tustarī menghabiskan sebagian hidupnya di Basrah hingga ia meninggal di tempat yang sama pada tahun 283 H. Menurut riayat lain tahun 273 H.[48]

Tafsir *Al-Qur'an al-'Aẓīm* yang beliau tulis, sebenarnya merupakan penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berserakan. Kemudian slaah seorang dari muridnya dan juga merupakan pengikut setianya yang bernama Abū Bakar Muḥammad bin Aḥmad al-Baladī mecoba mengkodifikasi kembali penafsiran al-Tustarī tersebut sehingga menjadi sebuah karya yang sistematis lalu ia menghimpun karyanya itu dalam sebuah kitab yang tidak terlalu besar. Para pembaca dapat melihat bahwa pola penafsiran al-Tustarī yang sufistik itu

[46] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 68.

[47] 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī* (t.t: Dirāsat Manhajiyyah Maudū'iyyah, 1977), h. 23.

[48] Muḥammad Ḥusain al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), j. II, h. 380.

ternyata pada umumnya diawali dengan pengertian makna-makna lahir lalu disusul dengan penjelasan makna *baṭin, had* dan *maṭla'* setiap ayat. Al-Tustarī berpendapat bahwa setiap ayat mengandung dimensi eksoteris dan dimensi esoteris, ia menjelaskan:[49]

فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، و الحد: حلالها و حرامها، و المطلع: اشراق القلب على المراد بها فقها من الله عز و جل. فالعلم الظاهر عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص.

"Makna lahir adalah bacaan, batin adalah pemahaman, had adalah penjelasan tentang halal dan haram, dan *maṭla'* adalah konsentrasinya hati terhadapapa yang dimaksud ayat sebagai suatu pemahaman yang datang dari Allah swt. Ilmu lahir adalah ilmu yang umum sedangkan pemahaman terhadap batinnya itulah yang dimaksud dengan ilmu khusus."

Dalam sebuah dilagog ketika Al-Tustarī berpendapat bawha: Tidaklah Allah mengangkat seorang wali dari ummat Nabi Muḥammad saw kecuali Allah mengajarinya al-Qur'an, baik *ẓāhir* maupun *bāṭin*. Ditanyakan kepadanya, yang *ẓāhir* kita pun tahu maksudnya, bagaimana dengan yang *bāṭin*, dan apa yang dimaksud? Al-Tustarī menjawab: Maksud *bāṭin* (esoteris) adalah pemahamannya dan pemahaman itulah yang dikehendaki.[50]

Dari argumen di atas, maka dapat disimpulkan bahwa al-Tustarī memahami dimensi ekoteris teks sebagai makna etimologis (makna menurut tinjauan bahasa akar kata). Adapun dimensi esoteris adalah makna yang dipahami dari lafaz dan dikehendaki oleh Allah dengan firman-Nya itu. Dengan demikian, makna *ẓāhir* adalah pengertian yang bersifat umum, setiap orang yang mengerti bahasa Arab akan memahaminya. Sedangkan makna *bāṭin* adalah perkara khusus yang hanya diketahui oleh Ahlullah (para sufi) dengan cara Allah memberitahukan maksud batintersebut kepada kaum sufi.

---

[49] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 381.
[50] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 381.

Di dalam tafsirnya, al-Tustarī tidak hanya menafsirkan secara *isyārī* (esoteris), akan tetapi beliau seringkali menafsirkan ayat al-Qur'an secara *ẓāhirī* (eksoteris) yang selanjutnya ia mengakhiri dengan penafsiran *isyārī* (esoteris). Tetapi tidak jarang juga al-Tistarī hanya mengangkat makna yang tersurat saja (*isyārī*/esoteris), seperti hanya kadang-kadang dalam penafsirannya terhadap suatu ayat hanya penafsiran ẓāhir saja yang ia ungkapkan.

Dengan pendekatan sufistik yang digunakan oleh Al-Tutasrī, ia banyak membicarakan proses pensucian hati, cara menghiasi diri dengan akhlak al-karimah dan keutamaan-keutamaan yang ditunjuki al-Qur'an meskipun petunjuk itu secara tersirat (*isyārah).* Dalam hal itu, sebagai bentuk pengayaan terhadap tafsirnya, seringkali ia mengusung kisah-kisah orang-orang yang salih sebagai syāhid (argumen) atas pembahasan yang ia terangkan.

Contoh penafsiran Al-Tustarī terhadap QS. Al-A'raf [7]: 148[51]

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ[52]

عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن اهل و ولد، و لا يتخلص من ذلك إلا بعد إفناء جميع حظوظه من أسبابه، كما لم يتخلص عبدة العجل من عبادته إلا بعدقتل النفوس

"Al-Tustarī memaknai *'ijlan* (anak sapi) sebagai apa saja yang memalingkan manusia dari Allah. Mungkin keluarga atau anak sendiri, yang manusia tidak bisa lepas daripadanya kecuali setelah hilangnya keuntungan-keuntungan yang merupakan sebab terikatnya manusia kepada "anak sapi" tersebut. Sebagaimana umat Musa tidak bisa melepaskan diri dari penyembahan terhadap anak sapi kecuali dengan cara membunuh diri mereka sendiri."

[51] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 382.

[52] Dan kaum Nabi Musa, setelah kepergian(Musa ke gunung Sinai) mereka membuat patung anak sapi yang bertubuh dan dapat melenguh(bersuara)dari perhiasan (emas). Lihat: Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 226.

Dari contoh penafsiran al-Tustarī diatas dapat disimpulkan bahwa metode (*manhaj*) yang digunakan al-Tustarī dalam menafsirkan ayat al-Qur'an adalah *ijmālī* (global).

b. Tafsir *Haqāiq al-Tafsīr*

Kitab tafsir ini dikarang oleh Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad bin Ḥhusain bin Mūsa al-Azdi al-Sulamī. Nama yang terkenal bagi penulis adalah al-Sulamī. Al-Sulami dilahirkan pada tahun 330 H, dan wafat tahun 412 H. Al-Sulami merupakan seorang guru besar sufi dan orang paling alim di wilayah Khurasan. Sebagai seorang sufi yang memiliki kedalaman ilmu dan amal tasawuf, beliau juga adalah seorang ahli ḥadīṡ. Beliau menghabiskan waktu tidak kurang dari 40 tahun untuk menulis dan mengamalkan ḥadīṡ. Beliau menulis ḥadīṡ-ḥadīṡ tersebut di Naisabur, Irak, Hijaz, dan beliau banyak menghimpun ḥadīṡ untuk masyarakat Khurasan. Oleh karena itu, adalah wajar apabila banyak murid-muridnya khususnya para pengkaji ḥadīṡ yang mengambil ḥadīṡ darinya. Di antara para ḥuffāż ḥadīṡ itu adalah al-Ḥākim Abū Abdillah, Abū al-Qāsim al-Qusyairī. Al-Sulamī adalah seorang sufi yang produktif, tidak kurang dari seratus judul buku yang telah ia tulis, mulai dari masalah tasawuf, sejarah, ḥadīṡ dan tafsīr.[53]

Kitab *Haqāiq al-Tafsīr* karya al-Sulamī mencakup semua surat yang ada di dalam al-Qur'an tetapi ia tidak menafsirkan semua ayat, hanya ayat-ayat tertentu saja yang ia tafsirkan dari al-Qur'an. Al-Sulamī sama sekali tidak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara *ẓāhirī* (eksoteris), melainkan beliau secara langsung menafsirkan ayat-ayatal-Qur'an secara *isyārī* (esoteris). Walaupun demikian, tidak berarti al-Sulamī menolak penafsian literalis (eksoteris). Hal ini dapat dilihat dari

[53] Lihat: Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 384; Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an,* j Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 385.. II, h. 170.

pernyataan al-Sulamī sendiri dalam muqaddimah tafsirnya sebagai berikut:[54]

أحب أن أجمع تفسير أهل الحقيقة في كتاب مستقبل كما فعل أهل الظاهر

"Aku ingin mengumpulkan tafsir ahli hakikat dalam sebuah kitab yang khusus (tersendiri) sebagaimana yang telah dilakukan oleh ahli ẓāhir terhadap tafsir ẓāhirī."

Nampaknya apa yang ditulis al-Sulamī dalam tafsirnya merupakan kumpulan pendapat para ahli hakikat (tasawuf) yang ia kodifikasi secara sistematis sesuai dengan tertib al-Qur'an, kemudian ia publikasikan agar dibaca orang banyak dan hasil karyanya itu diberi nama *Haqāiq al-Tafsīr.* Berkaitan dengan kenyataan di atas, al-Sulamī mengaku: "Tatkala aku melihat para hali zahir belomba mengkaji al-Qur'an dari berbagai aspeknya, *qira'at,* tafsir *musykilat,* hukum-hukum, *i'rab,* bahasa, *mujmal, mufassar, nasih-mansukh,* tak ada seorangpun di antara mereka yang serius menghimpun pemahaman khitab ayat melalui pendekatan para ahli hakikat kecuali beberapa ayat yang berserakan, yang dinisbahkan kepada Abū al-Abbās bin 'Aṭa', dan beberapa ayat yang disebutkan penjelasannya dari Ja'far bin Muḥammad secara tidak sistematis.Padahal aku telah mendengar banyak informasi dari para ahli hakikat dan masih segar dalam ingatanku lalu aku menghimpunnya, aku sertakan kutipan-kutipan dari para ahli hakikat dan aku berusaha menyusunnya secaratertib sambil aku beristikharah dalam semua usaha intelektualku dan tak lupa aku pun memohon pertolongan dari Allah dalam segala urusanku, karena Dia lah yang mencukupiku dan sebaik-baiknya penolong."[55]

Para sufi atau ahli hakikat yang banyak dikutip pendapatnya oleh al-Sulamī dalam upaya menafsirkan al-Qur'an

[54] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 385.

[55] Lihat: Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), h. 31; Tāj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī bin 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā* (Beirut: Dār Ihyāal-Kutub al-'Arabī, t.t), j. II, h. 60-62.

antara lain adalah Ja'far bin Muḥammad al-Sādiq, Ibn 'Aṭaillah al-Sakandarī, Junaid al-Bagdadī, Fudail bin 'Iyād, dan Sahl bin Abdillah al-Tutarī.[56]

Terdapat beberapa penilaian ulama terhadap tafsir al-Sulamī ini, ada yang menilainya sebagai menyimpang seperti Ibnu Taimiyyah, al-Suyūṭī, dan al-Wāhidi. Al-Wāhidi menegaskan: barangsiapa yang meyakini apa yang ada di dalam kitab *Haqāiq al-Tafsīr* adalah tafsir maka ia telah kafir. Komentar al-Żahabī, al-Sulamī tidak meyakini apa yang ada di dalam kitabnya sebagai tafsir, ia hanya menyatakan: "Ini adalah isyarat-isyarat yang sangat halus dan mendalam yang hanya dapat dipahami oleh para ahlinya yaitu orang-orang yang suci hatinya." Demikian juga al-Suyūṭī mengklasifikasikan tafsir karya al-Sulamī ini dalam kelompok tafsir ahli bid'ah karena menurut penilaiannya tafsir karya al-Sulami ini *mazmūmah* (tidak terpuji/ heterodoks).[57]

Contoh penafsiran al-Sulamī terhadap QS. Al-Rahaman[55] ayat 11:

فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِۖ

"Di bumi itu ada buah-buahan dan pohon kurma yang mempunyai kelopak mayang."

Al-Sulamī memahami ayat tersebut, bahwa Allah swt telah menjadikan dalam hati para wali-Nya kebun keakraban dengan-Nya. Di dalamnya Allah menanamkan pohon-pohon ma'rifah, yang akar-akarnya terhujam dalam rahasia-rahasia mereka dan cabang-cabangnya berdiri tegak menghijau dalam penampakan-penampakan mereka. Mereka memetik buah keakraban tersebut setiap saat. [58]

---

[56] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 385.

[57] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān,* j. I, h. 31; Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 386.

[58] Maḥmūd Basūnī, *Al-Tafsīr wa Manhajuhu* (Kairo, Maṭba'ah al-Amānah, 1997), h. 264

Contoh lain, ketika ia menafsirkan QS. Al-Nisa[4] ayat 66:

وَلَوْ اَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنِ اقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَّا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ

"Dan sesungguhnya kalau Kami perintahkan kepada mereka: "Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampungmu", niscaya mereka tidak akan melakukannya kecuali sebagian kecil dari mereka."

Al-Sulamī menafsirkan "membunuh diri", bukan secara fisik tetapi membunuh secara psikis, yakni membunuh dengan menghindari keinginannnya, sebab nafsu itu harus dikendalikan, kalau tidak dikendalikan maka nafsu akan mengendalikan kita, sedangkan cara pengendalian nafsu adalah dengan melawan keinginannya. Demikian juga fimran Allah "Keluarlah kamu dari kampung halaman" ditafsirkan bukan secara eksoteris tetapi secara esoteris. Maknanya menjadi: keluarlah dari kecintaan kepada dunia dari qalbumu sebab qalbu itu hanya tempat bagi Allah. Kalau di dalam qalbu ada Allah maka yang lain keluar, sebaliknya kalau di qalbu tidak ada Allah maka segala sesuatu masuk ke dalam qalbu, demikian kata para sufi. Tidak ada yang melakukan hal itu kecuali hanya sedikit saja. Komentar para sufi, memang hanya sedikit dalam bilangan tetapi memiliki banyak maknan, mereka itulah yang mendapatkan *taufīq* (pertolongan) dan kewalian yang benar.[59]

Dari contoh penafsiran al-Sulamī diatas dapat disimpulkan bahwa metode (*manhaj*) yang digunakan al-Sulamī dalam menafsirkan ayat al-Qur'an adalah *ijmālī* (global).

c. Tafsir *Laṭāif al-Isyārah*

Tafsir *Laṭāif al-Isyārah* dikarang oleh seorang sufi besar yaitu Imam al-Qusyairī pengarang kitab *Risālah al-Qusyairiyyah.* Nama lengkap beliau adalah 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik bin Ṭalhah bin Muḥammad. Ia

[59] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 387.

dilahirkan pada tahun 376 H di kota Ustawa, wafat tahun 465 H di Naisabur dalam usia 87 tahun.[60]

Laṭaīf al-Isyārah adalah kitab tafsir yang dikarang secara *ikmālī* (lengkap) dengan pembahasan mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hakikat dan ma'rifat. Kitab tafsir ini ditulis secara sistematis mulai dari surat *al-Fātiḥah* hingga *al-Nās.* Sebagaimana Abū 'Abdurrahman al-Sulamī salah seorang guru al-Qusyairī, al-Qusyairī juga menggunakan metode yang sama dengan gurunya dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan pendekatan sufistik ia mengungkap bahasan ayat denngan tafsiran apik dan mendalam, tetapi cukup dengan bahasa yang singkat dan padat. Metode tafsir yang digunakan oleh al-Qusyairī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah metode ijmālī (global). Itulah sebabnya tafsir ini ketika ditahqiq oleh Dr. Ibrahim Basuni pada tahun 1917 membutuhkan tidak lebih dari empat ratus halaman saja.[61]

Contoh penafsiran al-Qusyairi terhadap QS. Al-Maidah [5]: 94.[62]

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهٗٓ اَيْدِيْكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَّخَافُهٗ بِالْغَيْبِۚ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan sesuatu dari binatang buruan yang mudah didapat oleh tangan dan tombakmu supaya Allah mengetahui orang yang takut kepada-Nya, biarpun ia tidak dapat melihat-Nya. barang siapa yang melanggar batas sesudah itu, Maka baginya azab yang pedih".

[60] Muḥammad Hādī Ma'rifah, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Iran: Al-Jāmiahal-Raḍwiyyah lil'ulūm al-Islāmiyyah, 200), j. II, h. 968.

[61] Basūnī, *Al-Tafsīr wa Manhajuhu,* h. 267.

[62] 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Malik al-Qusyairī, *Laṭāif al-Isyarāt* (Mesir: Al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lilkitāb, t.t), j. I, h. 448.

والإشارة فيه أن من قصد بيتنا فينبغى أن يكون الصيد منه فى الأمان، لا يتأذى منه حيوان بحال، لذا قالوا: البرّ من لا يؤذى الذر ولا يضمر الشر. ويقال الإشارة فى هذا أن من قصدنا فعليه نبذ الأطماع جملة، ولا ينبغى أن تكون له مطالبة بحال من الأحوال.

"Adapun isyarat di dalamnya adalah bahwa barangsiapa yang pergi ke rumah kami, maka ia akan menemukan binatang buruang itu bagian di dalamnya dengan keadaan aman, tidak ada binatang yang tersakiti dalam keadaan apapun. Oleh karena itu mereka berkata: kebaikan itu adalah orang yang tidak menebar bahaya dan tidak menyimpan kejahatan. Dikatakan juga bahwa isyarat dalam ayat ini adalah barangsiapa yang menuju kami maka ia harus meninggalkan ambisi sama sekali, dan dia tidak boleh memiliki permohonan terhadap segala sesuatu."

d. Tafsir *'Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'ān*

Kitab tafsir *Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'ān* dikarang oleh al-Syirazī. Nama lengkapnya adlaah Abū Muḥammad Ruzbihān bin Abī Naṣr al-Baqlī al-Syirazī. Tidak ada keterangan yang pasti tentang hari, tanggal, dan tahun berapa beliau dilahirkan. Data yang ada hanya tahun kewafatannya yaitu tahun 666 H.[63]

Pendekatan yang digunkan oleh al-Syirazī dalam tafsirnya adalah pendekatan *isyārī* atau sufistik. Ia tidak mengangkat tafsiran-tafasiran secara eksoteris (zahir), tetapi beliau langsung memahami ayat-ayat al-Qur'an secara estoteris (*isyārī*). Namun demikian, tetap ia mengakui pentingnya pengungkapan interpretasi al-Qur'an secara eksoteris (zahir) sebelum mengungkap penafsiran secara esoteris. Tetapi dalam aplikasinya tidaklah demikian.[64] Dalam muqaddimah kitab tafsirnya al-Syirazī menyatakan:

> Setelah aku menemukan bahwa firman Tuhan itu *'ajalī* yang tiada terhingga baik zahir maupun batin, dan tidak ada seorangpun yang dapat sampai kepada kesempurnaan dan

[63] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 390.
[64] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 390.

puncak pemaknaannya, sebab di bawah setiap huruf ada lautan dari lautan rahasia-rahasia, dan ada sungai-sungai cahaya, sebab ayat al-Qur'an adalah sifat yang qadim dan kesempurnaan yang tidak ada batasnya baik secara sifat maupun secara zat, maka aku langsung menyelam dari lautan ajali dan aku merengkuh hikmah-hikmah ajaliyyah, isyarat-isyarat dan keabadian yang tidak sampai dipahami oleh ahli zahir, pemahaman para ulama, dan logika para filosof, sebagai suatu pemberian (*kasyf al-hijāb*) kepada para kekasih Allah, mengikuti teladan para khalifah, tradisi para wali, dengan lafal yang halus dan redaksi-redaksi yang mulia.[65]

Selanjutnya al-Syirazī berkata:

Tidak jarang saya menjelaskan sebuah ayat dengan deskripsi yang belum pernah diungkapkan oleh para penafsir sebelumnya. Namun, meski begitu, saya mengandalkan interpretasi saya terhadap kata-kata para syekh tarekat yang redaksinya begitu halus, tanda-tanda pidato mereka menampung berkah mereka. Tapi saya juga sering meninggalkan kata-kata mereka agar buku saya tidak terlalu tebal dan agar lebih menarik dan singkat deskripsinya. Mengenai hal ini, saya istikharah terlebih dahulu kepada Allah agar apa yang saya ucapkan dalam tulisan saya sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah, sesuai dengan sunnah rasul dan para sahabatnya, serta para

[65] Teks Asli

فتعرضت أن أغرف من هذه البحور الأزلية غرفات من حكم الأزليات، و الاشارات الأبديات التي تقصر عنها أفهام العلماء، و عقول الحكماء: افتداء بالأولياء، و أسوة بالخلفاءنو سنة للأصفياء، و صنّفت في حقائق القران كتابا موجزا مخففا لا إطالة فيه و لا إملان، وذكرت ما سنح لي من حقيقة الفؤان، و لطائف البيان، و إشارة الرحمن في القران بألفاظ لطيفة، و عبارة الشريفة،

Lihat: Abū Muḥammad Ṣadruddin Ruzbihān bin Abū Naṣr al-Baqlī al-Syirazī, *'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān* (Libanon: Dār al-Kitāb al-"imiyyah, 2008), j.I, h. 14.

wali umatnya. Dan cukuplah Allah bagiku. Buku ini saya beri nama "'Arāis al-Bayān fi Haqāiq al-Qur'ān."[66]

Contoh penafsiran al-Syirazi terhadap QS. Al-Taubah [9] ayat 91:[67]

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ

"Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan."

وصف الله زمرة أهل المراقبات، ومجالس المحاضرات، و أمرضوا نفوسهم بالرياضات، و أذابوا قلوبهم بدوام الذكر، و جولانها في الفكر،و خرجوا بمقائدهم الصافية عن الدنيا الفانية بمشاهدته الباقية بأن رفع عنهم بفضله حرج الامتحان، و أبقاهم مجالس الأنس و رياض الإيقان، ليس على "الضعفاء" يعني الذيت أضعفهم حمل أوقار المحبة، و لا على المرضى، الذين أمرضهم مرارة الصبابات، و لاعلى الذين لا يجدون ما ينفقون، الذين يتجردون عن الأكوان بتجريد التوحيد و حقائق التغريد. "حرج" عتاب من جهة العبودية و المجاهدة، لأنهم مقتلون بسيف المحبة، مطرحون بباب الوصلة، ضعفهم من الشوق، و مرضهم من الحب، و فقرهم من حسن الرضا.

"Allah mendeskripsikan sekelompok para ahli murāqabah, forum kuliah, diri mereka sakit dikarenakan *riayāḍah,* hati mereka lelah karena sering berdzikir, dan pengembaraan mereka dalam pikiran. Mereka berangkat dengan keyakinan murni mereka dari dunia yang fana, dengan menyaksikannya sebagai masa lalu, dengan rahmat-Nya mengangkat mereka dari ujian kebingungan, dan mengabadikan mereka dalam tempat penuh kesenangan dan taman keyakinan. Bukan bagi mereka yang sakitnya dikarenakan pahitnya susu basi, dan juga bagi orang-orang yang tidak menemukan sumber nafkah mereka. Namun hal

---

[66] Teks asli

و ربما ذكرت تفسير أية لم يفسرها المشايخ، ثم أردفت بعد قولي أقوال مشايخي مما عبارتها ألطف، و إشارتها اظرف ببركاتهم، و تركت كثيرا منها، ليكون كتابي أخف محملا، و أحسن تفصيلا، و استخرت الله تعالى في ذلك، و استعنت به، ليكون موافقا لمراده، و مواظبا لسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، و أصحابه و أولياء أمته، وهو حسبي و حسب كل ضعيف، و سميتها: "عرائس البيان في حقائق القران."

Lihat: Al-Syirazī, *'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān*, j.I, h. 14-15.

[67] Al-Syirazī, *'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān*, j.II, h. 37.

itu diperuntukkan bagi mereka yang melepaskan diri dari alam semesta dan menhiasi dirinya dengan tauhid dan hakikat nada. "Harraj" adalah celaan dalam segi ibadah dan mujāhadah, karena mereka dibunuh oleh pedang cinta, mereka dilempar ke gerbang mata rantai, kelemahan mereka adalah kerinduan, penyakit mereka karena cinta, dan kemiskinan mereka dari kepuasan yang baik."

Berdasarkan penafsiran yang dilakukan oleh al-Syirazī dalam kitab tafsirnya *'Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'ān* maka dapat disimpulkan bahwa metode tafsir yang digunakan adalah metode *ijmālī* (global).

e. Tafsir *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān*

Di antara kitab-kitab tafsir *isyārī* yang ditulis secara *ikmāli* (lengkap) adalah tafsir *Ragāib al-Qur'an wa Raga.ib al-Furqān* yang terkenal dengan dengan sebutan tafsir *al-Naisābūrī* yang dinisbatkan kepada nama penulisnya sendiri. Nama lengkap al-Naisabūrī adalah Niẓām al-Dīn Ibn al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Khurasanī al-Naisābūrī, populer dengan sebutan Niẓām al-A'raj (w. 728 H).

Al-Naisābūrī mempunyai ciri khasnya dalam upaya menerangkan maksud kandungan ayat al-Qur'an, yang mungkin tidak dimiliki oleh mufassir sufi yang lain. Dalam tafsirnya beliau menempuh langkah-langkah sebagai berikut:

1. Memulai pembahasan dengan menerangan segi-segi *qira'at,* dengan menyebutkan berbagai macam bacaan yang dinisbahkan kepada imam yang sepuluh.
2. Mengklasifikasi ayat-ayat dalam kelompok-kelompok pokok pembicaraan dan membahas ajaran-ajaran yang terkandung dalam stiap kelompok ayat.
3. Setelah kedua langkah itu, ia memulai penafsiran dengan menyebutkan *munāsabah* antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat yang mendahuluinya. Kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan pengertian ayat-ayat

yang dengan susunan kuat, yang menunjukkan keluasan ilmu bahsasa, gramatika dan bayannya.

4. Setelah ia selesai menafsirkan ayat secara eksoteriknya (*ẓāhir*), seringkali dijumpai ia menambahkan penjelasan ayat secara esoterik (*bāṭin/ isyārī*), berdasarkan atas apa yang Allah anugrahkan kepada dirinya, atau menyebutkan pendapat-pendapat para sufi terhadap maksud dari ayat tersebut.

Sebagai contoh, ketika al-Naisabūrī menafsirkan QS. Al-Baqarah [2] ayat 67:

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً ۗ

"Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina."

Setelah menerangkan ayat secara eksoteris, al-Naisābūrī berkata: tawkil "menyembelih sapi" dalam ayat di atas merupakan isyarat terhadap penyembelihan nafsu *bāhimiyyah* (nafsu kebinatangan), dengan pisau *riyāḍah* (pelatihan ruhani), sebab menyembelih nafsu kebinatangan dapat mengakibatkan hidupnya ruh qalbu (kehidupan ruhani), dan itulah yang dinamakan *jihād akbar* (perjuangan yang lebih besar). Sebagaimana terungkap dalam statemen populer para sufi:[68]

موتوا قبل أن تموتوا

"Matilah kamu sebelum kamu mati"

[68] Teks asli

ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإن في ذبحها حياة القلب الروحاني وهو الجهاد الأكبر

Lihat: Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qummī al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H), j. I, 314.

Dalam sebuah syair disebutkan:[69]

اقتلوني يا ثقاتي- إن في قتلي حياتي و حياتي في مماتي- ومماتي في حياتي

"Bunuhlah aku wahai kepercayaanku- Sesungguhnya dalam matiku ada kepercayaanku."

Kehidupanku ada dalam matiku- Dan matiku ada dalam hidupku.

Matilah dengan kehendakmu maka hiduplah kamu dengan karaktermu. Sufi yang lain menyatakan: "Matilah kamu dengan tabi'at maka hiduplah kamu dengan hakikat". Apakah itu? Al-Naisabūrī menulis: Itulah nafsu kebinatangan, yaitu nafsu yang tepat dibunuh dengan pedang kebenaran.[70]

Selanjutnya firmam Allah *lā fāriḍun* (tidak tua), maksudnya tidak dalam usia tua hingga lemah untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban dalam menempuh jalan (suluk). *Wa lā bikr,* tidak pula dalam puncak usia muda, yang masih terbuai oleh kenikmatan hidup. Pertengahan antara keduanya, karena Allah telah berfirman: "Sehingga apabila sudah cukup dewasa dan telah mencapai usia empat puluh tahun." Sapi betina berbulu kuning merupakan isyarat kuningnya wajah para ahli *riyāḍah. Fāqi'un launuha:* kuning tua warnanya, maksudnya warna kuning yang indah, bukan kuning kotor, warna kuning yang indah itu adalah rona wajah orang-orang yang saleh.[71]

---

[69] Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314.

[70] Teks Asli
وقال بعضهم: مت بالطبيعة تحيا بالحقيقة ما هِيَ قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ نفس تصلح للذبح بسيف الصدق

Lihat: Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314; Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.1995), h.85;

Dari pola penafsiran al-Naisābūri di atas dapat disimpulkan bahwa metode tafsir yang ia gunakan adalah metode *tahlīlī* (analitis).

f. Tafsir *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah*

Kitab tafsir *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* ditulis oleh Najm al-Dīn Dāyah, ia meninggal sebelum sempat menyelesaikan tafsirnya, lalu disempurnakan oleh 'Alauddīn al-Sammānī. Dengan demikian tafsir ini ditulis oleh dua orang, sama halnya seperti kitab tafsir *Jalālain,* ditulis oleh dua orang Jalāluddīn, yaitu Jalāluddīal-Suyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī. Nama lengkap Najm al-Dīn Dāyah adalah Syaikh Najm al-Dīn Abū Bakr bin 'Abdullah Muḥammad bin Sahadir al-As'adi al-Rāzi, yang terkenal dengan sebutan Dāyah. Ia meninggal pada tahun 654 H. Ia seorang tokoh sufi yang mengambil ṭarīqah dari gurunya Najm al-Dīn Abū al-Janab yang terkenal dengan nama al-Bakrī. Pada awalnya di tinggal di Hawarizm kemudian pada zaman ekspansi Jengish Khan ia pindah ke negri Romawi. Di romawi ia berteman dengan Sadr al-Dīn al-Qunawi dan ia megambil ṭarīqah dari al-Qunawi.[72]

Adapun nama lengkap 'Alauddīn al-Sammānī adalah Aḥmad bin Muḥammad al-Sammanī al-Bayanankī, yang terkenal dengan sebutan 'Alāu al-Daulah wa Rukn al-Dīn. Ia dilahirkan pada tahun 659 H. Ia belajar fikih dan hadis kepada guru-guru yang ada pada masanya hingga mendalam ilmunya. Komentar para pakar, ia adalah seorang imam, *al-jāmi',* banyak bacaannya, ia menentang ajaran Ibn 'Arabi bahkan sempat mengkafirkan Ibn 'Arabi. Ketereangan yangia tulis kurang lebih tiga ratus kitab

---

[71] Teks asli

لا فارضٌ في سن الشيخوخة فيعجز عن وظائف سلوك الطريق لضعف القوى البدنية كما قيل: الصوفي بعد الأربعين بارد وَلا بِكْرٌ في سن شرخ الشباب يستهويه سكره عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ لقوله حَتَّى إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً [الأحقاف: 15] . بَقَرَةٌ صَفْراءُ إشارة إلى صفرة وجوه أصحاب الرياضات فاقِعٌ لَوْنُها يريد أنها صفرة زين لا صفرة شين فإنها سيماء الصالحين.

Lihat: Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314.

[72] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.

besar dan kecil. Komentar al-Asnawi, ia adalah seoarang ‘alim, mursyid, wali yang memiliki karamah, dan keterangan yangbanyak dalam bidang tafsir dan tasawuf. Di antara karangannya adalah “*Madārij al-Ma’ārij”, “Takmīlat al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah”.* Menurut penulis *“Kasy al-Zūnnūn,* al-Sammani pernah tinggal di daerah Tatar, Mongolia. Kemudian kembali dan tinggal di Tibriz, Bagdad. Ia meninggal pada bulan Rajabtahun 736 H.[73]

Untuk dapat memahami dan memercayai tafsir yang ia utarakan ia menulis teori:[74]

لا يؤمن أحد بالذي قلته إلا بعد السلوك و مشاهدته من حيث العيان من هذا البيان

“Seseorang tidak akan memercayai apa yang aku ucapkan kecuali setelah melakukan suluk dan musyahadah secara yakin atas apa yang ia dengan dari penjelasan ini.”

Contoh penafsiran al-Sammanī terhadap QS. Al-Tahrim [66]: 11

وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوا امْرَاَتَ فِرْعَوْنَۘ اِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِى الْجَنَّةِ وَنَجِّنِيْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهٖ وَنَجِّنِيْ مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَۙ

‘Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim.”

Al-Sammānī menuturkan di dalam tafsirnya: (Allah menjadikan perumpamaan bagi orang-orang yang beriman), yaitu kekuatan orang-orang mukmin berupa kekuatan nafsu lawwamah (istri Fir'aun), yaitu kekuatan melihat siapa yang menerima kebenaran di bawah kekuatan destruktif yang mendorong kesombongan. Tidak ada salahnya daya rusak kekafiran jika ada kekuatan yang baik dalam dirinya. (ketika dia

[73] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.
[74] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.

berkata, Ya Tuhanku, bangunkanlah bagiku bersama-Mu sebuah rumah tangga di surga dan peliharalah aku dari Fir'aun dan amalannya dan peliharalah aku dari orang-orang yang zalim), yaitu ketika jiwa seorang latifah yang baik yang menerima kebenaran, di munajat kepada Tuhannya berkata: Bangunlah aku, ya Allah, sebuah rumah di lubuk hatiku yang terdalam. Dan dalam doanya dia berkata: Ya Allah, selamatkan aku dari perawan kekuatan jahat dan dari pelaku perbuatan jahat dan selamatkan aku dari godaan dan kekuatan batin yang menyesatkan.[75]

Berdasarkan contoh penafsirannya tersebut metode tafsir *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* adalah metode *ijmāli*.

g. Tafsir *Rūḥ al-Bayān*

Sufi besar yang menulis kitab tafsir *Rūḥ al-Bayān* adalah al-Imam al-Syaikh Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruṣawī. Ia meninggal pada tahun 1137 H. Ia merupakan seorang sufi berkebangsaan Persia, tetapi hidup, tumbuh, dan mengembangkan karir intelektualnya di Turki. Karya tafsirnya merupakan tafsir sufi terbesar pada zamannya.[76]

Pola penafsiran yang dilakukan Ismā'īl Ḥaqqī pertama-tama mengungkapkan makna setiap ayat secara eksoteris, jelas, luas dan mendalam dengan menggunakan pendekatan sejarah yang valid dari Nabi. Baru kemudian dia menulis makna esoteris dari ayat tersebut. Dalam upaya memahami teosofi, ia banyak mengutip pernyataan para sufi besar yang telah mendahuluinya. Dalam hal ini aspek kebahasaan sangat diperhatikan dalam upaya memahami setiap ayat yang ditafsirkan. Oleh karena itu, kombinasi pendekatan kebahasaan, pemaknaan eksoteris melalui pengambilan riwayat yang sahih dari para salaf, serta pengambilan pendapat dari para sufi salihin, menjadikan tafsir

---

[75] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.

[76] Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi,* h. 77.

Rūḥ al-Bayān ini lengkap dan komprehensif. Itulah sebabnya tafsir ini juga dipandang oleh para ahli sebagai tafsir yang berhasil memadukan tafsir eksoteris dan tafsir esoteris.[77]

Sebagai contoh, Ismā'īl Ḥaqqī mengurai pemaknaan secara komprehensif terhadap QS. Al-Fatihah[1] ayat 7 berikut:

صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّاۤلِّيْنَ

"(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."

Kedudukan kalimat: صراط الذين adalah sebagai *badal kulli min kull* dari kata *ṣirāṭ* yang ada sebelumnya. Yang dimaksud *in'ām* (memberi nikmat) adalah menyampaikan nikmat. Pada asalnya nikmat itu adalah kondisi yang dirasakan enak dan menyenangkan oleh manusia, lalu dipergunakan untuk sesuatu yang dinikmati manusia berupa kenikmatan beragama dengan agama yang haq. Selanjutnya, Ismā'īl Ḥaqqī, mengutip pendapat seorang sufi besar sebagai berikut: Berkata Abū al-Abbas Ibn 'Aṭa': Mereka yang diberi nikmat oleh Allah itu ada beberapa tingkatan. Mereka itu adalah: *Pertama,* orang-orang yang 'arif. Allah memberi nikmat kepada mereka berupa ma'rifah. *Kedua,* para wali. Allah memberi nikmat kepada mereka berupa sifat benar, rida, yakin, dan suci. *Ketiga, al-abrār.* Allah memberi nikmat kepada mereka berupa sifat *hilm,* dan kasih sayang. *Keempat, al-murīdūn.* Allah memberi nikmat kepada mereka berupa manisnya ketaan. Sedangkan yang *kelima,* adalah orang-orang mukmin. Allah memberi nikmat kepada mereka dengan istiqamah. Menurut pendapat pakar yang lainnya: tingkatan-tingkatan itu adalah para Nabi, para penegak kebenaran, para

[77] Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi,* h. 78.

syuhada, dan para salihin. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam QS. Al-Nisa[4]: 69:[78]

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰۤىِٕكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاۤءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰۤىِٕكَ رَفِيْقًا

"Dan barangsiapa menaati Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka itu akan bersama-sama dengan orang yang diberikan nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya. "

Selanjutnya, Ismā'īl Ḥaqqi, mengupas, mengapa kata *al-ṣirāṭ* dalam ayat di atas dihubungkan dengan "hamba-hamba-Nya", sementara dalam ayat lain dihubungkan dengan "diri-Nya sendiri", Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus.[79]

Demikian juga kata *al-dīn* dan *al-hudā,* kadang-kadang dihubungkan dengan Allah swt seperti firman-Nya:[80]

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ

"Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah.[81]"

قُلْ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ ۙ

"Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk (yang harus diikuti) ialah petunjuk Allah.[82]"

Terkadang kata-kata itu dinisbatkan kepada hamba-Nya, seperti firman Allah:[83]

"Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu"

---

[78] Ismā'īl Ḥaqqī bin Muṣṭafa al-Istanbūlial-Ḥanafī al-Khalwatī, *Rūḥ al-Bayān* (Beirut: Dāral-Fikr, t.t), j. I, h. 21.

[79] QS. Al-An'am[6]: 153

[80] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.

[81] QS. Ali Imran[3]: 83

[82] QS. Ali Imran[3]: 73

[83] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.

Dalam semua itu ada beberapa rahasia yang tersembunyi: *Pertama,* menjelaskan bahwa semua itu bagi Allah adalah syariat dan setiap syariat pasti ada manfaatnya untuk para pemeluknya. Sebagaimana firman Allah:[84]

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ

"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama.[85] "

Kedua, bagi Allah ada keridaan dan ada ikhtiar. Sementara bagi kita ada jalan untuk mencapai suluk dan *i'timār* (menerima perintah). *Ketiga,* bahwa Allah menghubungkan hal termaksud kepada diri-Nya secara pasti agar hamba merasa takjub. Sementara Allah menghubungkan diri-Nya kepada hamba-Nya, merupakan *taṣliah* (obat pelipur lara) terhadap hati seorang hamba. Terakhir, Allah menisbatkan diri-Nya kepada hamba-hamba-Nya, hal ini mengandung isyarat memuliakan dan mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ila Allah*).[86]

Berdasarkan pola peafsiran Ismā'īl Ḥaqqi di atsa, maka metode tafsir yang ia gunakan adalah metode *taḥlīlī* (analitis).

h. Tafsir *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīral-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Maṡānī*

Tafsir sufi yang muncul belakangan di abad sembilan sebelas adalah kitab tafsir *Rūh al-Ma'ānī,* karya al-'Allāmah al-Muhaqqiq Syihāb al-Dīn al-Sayyid Muḥammad al-Alūsi al-Bagdadī, seorang mufti di negri Bagdad. Ia meinggal pada tahun 1270 H. Kecuali sebagai seorangsufi, ia juga adalah mujtahid (ahli fikih) dan ahli hadis. Ia mengerti betul tentang keberatan para ahli tafsir eksoteris yang tidak mau menerima tafsir sufi, terutama yang berkaitan dengan penafsiran esoterisnya. Di

[84] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.
[85] QS. Al-Syūra[42]: 13
[86] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21-22.

dalam kitab tafsirnya ia banyak mengemukakan pembelaan terhadap tafsir sufi.[87]

Tafsir yang ia tulis merupakan salah satu tafsir yang amat besar, luas dan komperhensif. Pola penafsiran yang ia gunakan: *Pertama,* ia menghimpun riwayat-riwayat dari para ulama salaf dan sekaligus memasukkan pendapat-pendapat ulama khalaf yang dapat diterima. *Kedua,* ia menyusun secara sistematis pemahaman melalui teks ayat (eksoteris) dan penafsiran yang dikehendaki melalui isyarat (esoteris). Ia mencoba memadukan kedua bentuk penafsiran tersebut secara sinergis.[88]

Sebagai contoh aplikasi pola penafsirannya, ia menafsirkan QS. Al-Baqarah [2] ayat 55 sebagai berikut:

وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ

"Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum Kami melihat Allah dengan terang, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya."

Secara esoteris, al-Alūsī menafsirkan: (Ketika kamu berkata), wahai inti hati, kami tidak akan beriman dengan iman hakiki sehingga kami sampai ke maqam musyahadah. Lalu menimpalah kepada kamu sekalian sambaran kematian yaitu *al-fana'* dalam *tajalli al-żāt* padahal kamu melihat dan menyaksikannya. Kemudian kami membangkitkan kamu dengan kehiduan hakiki dan baqa (kekal) setelah fana (hancur), agar kamu berterima kasih kepada-Ku atas nikmat yang diberikan, mengesakan Tuhan dan sampai dengan suluk menuju Tuhan. Kemudian kami melindungimu dengan perlindungan tajalli sifat sebab tajalli sifat dapat menghalangi matahari zat.[89]

---

[87] Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi* (Jakarta: Disertasi Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hiayatullah, 2007), h.75

[88] Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi,* h. 76.

[89] Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin Abdillah al-Ḥusainī al-Aalūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīral-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Maśānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1435 H), j. I, h.262-263.

Al-Alūsi menjelaskan penafsiran secara isyārī (esoteris) setelahterlebih dahulu mengungkap penafsiran secara ẓāhir (eksoteris). Dengan demikian al-Alūsi juga termasuk sufi besar yang berhasil memadukan pola penafsiran secara terusrat (eksoteris) dan tersirat (esoteris). Metode tafsir yang ia gunakan adalah metode *taḥlīlī* (analitis).

4. Sumber Tafsīr Isyārī

Sumber tafsir artinya ada faktor-faktor yang dapat dijadikan acuan atau pedoman dalam memahami kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Rujukan ini dapat dijadikan sebagai penjelas, khazanah dan pembanding dalam memaknai Al-Qur'an. Dengan itu, hasil penafsiran, meski tidak sepenuhnya benar, setidaknya bisa mendekati makna yang dimaksud dari ayat yang bersangkutan. Ada dua sumber tafsir yang disepakati oleh para ulama dan banyak dijadikan rujukan oleh para ahli tafsir, yaitu tafsir *bi al-ma'ṡūr/ al-riwāyah* dan tafsir *bi al-ra'yi*.Namun, bagi para sufi ada sumber lain yang diyakini memiliki kebenaran yang hakiki yakni tafsir bi *al-isyārī.*[90] Isyarat yang diapatkan oleh para sufi merupakan bentuk pengetahuan intuitif dalam *spiritual experience*-nya. Pengetahuan intuitif ini disebut juga ilmu *mukāsyafah* atau juga ilmu *ladunnī*, yakni pengetahuan yang diperoleh melalui pewahyuan (*wahy*) dan iluminasi atau pengalaman (*ilhām*) langsung ke dalam *qalbu* (hati sanubari). Berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh melalui indra dan nalar. Oleh karena itu pengetahuan ini sangat terkait dengan penyucian *qalb*. Allah merupakan dzat yang suci, maka yang bisa mendekatinya juga adalah jiwa yang suci. *Qalb* yang suci berpotensi untuk berdialog dengan Allah sehingga dari hasil dialog tersebut lahirlah ilmu pengetahuan. Menurut Ibnu ‘Arabī,[91]

[90] Lihat: Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* h. 171.

[91] Muḥyiddin Ibn ‘Arabī, *Fusūs al-Ḥikām* (Kairo: Dār li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2016), j. II, h. 4.

فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف و الالهام و اداة المعرفة و المرأة تتجلي علي صفحتها معاني الغيب.

Qalb dalam perspektif sufi adalah tempat *mukasyāfah* dan *ilhām* dan alat ma'rifat dan juga menjadi cermin yang memantulkan makna-makna kegaiban.

Dalam perspektif sufi, pengetahuan transenden merupakan sumber penafsiran sufistik. Menafsirkan Al-Qur'an bagi kalangan sufisme tidak hanya berdasarkan pada riwayat dan akal, tetapi juga berdasarkan pada pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berlandaskan isyarat-isyarat dan simbol melalui *riyāḍah rūḥiyyah* (praktik spiritual) yang kemudian melahirkan pengalaman batin, *kasyf* (ketersingkapan hati) dan pengetahuan *ladunnī*. Al-Āmilī menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki makna lahir dan batin. Dengan demikian, upaya untuk memahami pesan yang dikandung Al-Qur'an dapat ditempuh dengan tiga jalur, yaitu; *aql*, *naql*, dan *kasyf*.[92] Ketiga sumber ini bisa ditemukan, ketika mengkaji kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik. aṡ-Ṡa'labī misalnya, dalam kitab tafsirnya, ia memperkaya logika tafsir sufi yang telah dirintis oleh as-Sulamī dengan materi-materi tafsir konvensional yang diambil dari hadis dan kajian mendalam atas aspek filologis dan implikasi hukum teks Al-Qur'an. Hal yang sama juga bisa dilihat dalam tafsir Rūḥ al-Bayān karangan Ismā'īl Ḥaqqī al-Burusawī. Tafsir ini tidak hanya memuat penafsiran isyārī, namun juga berisikan penjelasan makna lahir ayat berdasarkan riwayat yang bersumber dari Nabi.

Bagi para sufi, menafsirkan wahyu Allah membutuhkan penalaran dan sumber riwayat yang bisa dipegangi, namun keduanya tidaklah cukup. Seseorang membutuhkan asistensi transenden untuk membongkar kerumitan wahyu. Isyarat-isyarat tersembunyi yang terdapat di dalam ungkapan ayat-ayat tidak

[92] Ḥaidar bin 'Alī al-Āmilī, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khaḍm fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz* (t.tp.: al-Ma'had aṡ-Ṡaqāfī Nūr 'alā Nūr, t.th.), h. 203.

bisa dipahami hanya menggunakan penalaran rasional (akal) atau hanya berpedoman pada penjelasan hadis Nabi karena sifatnya yang terbatas. Dibutuhkan sumber lain untuk menjelaskan makna batin tersebut, yakni pengetahuan yang berasal dari Tuhan sebagai pemilik kalam. Untuk mengetahui yang batin perlu ada *ma'rifah kasyfiyyah* yang tidak diketahui kecuali oleh kalangan sufi. Ada beberapa istilah terminologis di kalangan sufi terkait pengetahuan batin ini, seperti, *al-ma'ārif kasyfiyyah, al-ma'ārif albāṭiniyyah, al-ma'ārif al-ladunnī, al-ma'ārif arrabbanī, al-lawāṭif, al-lawāmi', al-ṭawāli'* dan sebagainya. At-Tustarī menyebut pengetahuan yang didapat sufi dengan ilmu *muhibbah*.[93]

5. Validasi Tafsīr Isyārī

Validitas tafsir isyārī sangat erat dengan korelasi syariat dan hakikat secara legal-formal dari al-Qur'an dan Hadis. Hal terpenting dalam tradisi tafsir isyārī adalah argumentasi-argumentasi yang dibangun di atas tradisi tersebut, baik secara naqliyyah dari al-Qur'an dan Hadis maupun secara aqliyyah. Tafsir isyārī ternyata sudah tidak asing dikenal sejak masa Nabi di mana al-Qur'an memberikan argumentasinya dan kemudian ditetapkan oleh Nabi serta menjadi bagian tradisi yang diikuti oleh para sahabat. Karena itu tafsir isyārī sama-sama tuanya setua tafsir bi *al-ma'śūr* sendiri.[94]

Menurut al-Farmawi, tafsir isyārī bisa menjadi penafsiran yang dipuji dan diterima ketika memenuhi beberapa syarat, yaitu: 1. Tidak menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*) ayat al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang menguatkan dan mendukung; 3. Tidak kontradiktif dengan dalil syara' dan akal; 4. Tidak mengklaim bahwa penafsirannya adalah penafsiran

[93] At-Tustarī menyatakan, Allah telah memuliakan para walinya dengan ilmu muhibah, dan mengkhususkan mereka dengan keutamaan ini. Muḥammad Sahl bin 'Abdillāh bin Yūnus bin 'Īsā bin 'Abdillāh bin Rafi' at-Tustarī, *Tafsīr Al-Qur'ān al- 'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Ḥaram lī at-Turāṡ, 2004), h. 82.

[94] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 30.

tunggal yang dikehendaki dengan menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*), justru pertama-tama harus mendahulukan makna eksoteris (*ẓāhir*), kemudian beranjak ke makna esoteris (*bāṭin/ isyārī*).[95]

Senada dengan al-Farmawi, al-Żahabī mensysratkan 4 persyaratan diterimanya tafsir isyāri, yaitu : 1. Tafsīr isyārī tidak menafikan makna ẓāhir al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang mendukung; 3. Tidak bertentangan dengan dalil syar'i dan logika; 4. Tidak mengklaim tafsīr isyārī adalah penafsiran tunggal yang dikehendaki selain makna eksoterisnya (*ẓāhir*). Menurut al-Żahabī seorang mufassir semestinya harus mengungkap makna eksotir terlebih dahulu, karena tidak mungkin seorang mufassir sampai kepada makna esoteris sebelum ia mengungkap makna eksoterisnya. Ia melanadasi argumentasinya berdasarkan pendapat al-Suyūṭī: "Barang siapa yang mengungkap pemahaman rahasia-rahasia al-Qur'an dan tidak mengungkap penafsiran eksoterisnya maka ia seperti seorang yang masuk ke dalam rumah tanpa melewati pintunya.[96]

Muḥammad 'Ali al-Ṣabūnī menambahkan 1 syarat lagi agar tafsir isyārī dapat diterima sehingga syaratnya menjadi 5, yaitu: 1. Tidak adanya kontradiksi terhadap makna eksoteris (*ẓāhir*) yang terdapat di dalam al-Qur'an; 2. Tidak mengkalim bahwa penafsiran esoterisnya merupakan makna tunggal selain makna eksoteris (*ẓāhir*); 3. Tidak boleh ta'wilnya jauh dan lemah tanpa didukung oleh teks, seperti penafsiran kaum Baṭiniyyah; 4. Tidak boleh bertentangan dengan syariat dan logika; 5. Tidak boleh terkontaminasi oleh pemahaman manusia.[97]

Pada dasarnya para sufi memiliki argumentasi sendiri sesuai temuan dan pengalaman dalam mengartikulasikan teks. Namun ada satu titik kesamaan secara garis besar dan prinsipil tentang

---

[95] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 31.

[96] Lihat: Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j. II, h. 377; dan al-Suyūtī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an,* j.II, 183.

[97] Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an,* h. 177.

makna esoteris al-Qur'an. Di antara dalil yang diajukan sebagai berikut:

1. Dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menjelaskan bahwa al-Qur'an mempunyai dimensi awal-akhir, dan *ẓāhir-bāṭin.*

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

"Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zhahir dan yang Bathin; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Hadid [57]: 3)"

2. Beberapa hadis menyebut bahwa al-Qur'an tidak hanya memiliki makna tunggal, tetapi setiap ayat al-Qur'an memiliki empat dimensi makna: *ẓāhir, bāṭin, ḥadd,* dan *maṭla'.* Seperti hadis yang diriwayatkan oleh Abū Ya'lā yang sangat populer di kalangan para sufi[98]:

قال رسول الله: لكل أية ظهر و بطن و لكل حرف حد و مطلع

"Setiap ayat memiliki dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin* dan setiap huruf terdapat *ḥadd* dan *maṭla'."*

Makna dari keempat istilah ini, sebagaimana dijelaskan oleh Sahl al-Tustarī, terkait isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan yang bisa dibedakan ke dalam 5 kategori: *muḥkam, mutasyābih, ḥalāl, ḥarām,* dan *amṡāl.*[99] Hadis lain yang menjelaskan tentang makna *ẓāhir* dan *bāṭin* yang merupakan dua sifat atau karakter dari al-Qur'an sendiri:

له ظهر و بطن فظاهره حكمة وباطنه عميق

"Al-Qur'an mempunyai dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin,* dimensi *ẓāhir*-nya adalah hikmah dan dimensi *bāṭin*-nya adalah makna terdalam."

Terdapat pula hadis yang senada:

إن القران أنزل علي سبعة أحرف ما منها حرف إلا و له ظهر و بطن

"Sesunggunya al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf, tidak ada bagian huruf di dalamnya kecuali mempunyai dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin."*

[98] Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī,* j. I, h. 7.
[99] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm,* h. 3-5.

Hadis-hadis di atas sering dijumpai dalam kitab-kitab tafsir esoterik baik sunni maupun syiah. Tidak terkecuali dalam kitab rujukan utama *'Ulūm al-Qur'an* seperti *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an.*

Dalam hal ini, validitas tafsir *isyārī* memiliki lima zona kawasan, yaitu: *al-fiqh; al-bayān; al-faḥm; al-hakikat;* dan *al-ḥadd.* Dari sinilah yang kemudian mengilhami Imam Ja'far al-Ṣādiq yang membaginya menjadi empat arus besar kategori besar, yaitu: 1. *Al-Ibarāh* sebagai ungkapan; 2. *Al-Isyārah* sebagai simbol; 3. *Al-Laṭāif* sebagai kelembutan; 4. *Al-Haqāiq* sebagai hakikat terdalam. Kemudian keempat kategori ini diekstraksi menjadi kaidah empat serangkai (*al-Qāidah al-Ruba'ī*) yakni, *ẓāhir, bāṭin, ḥadd,* dan *maṭla'.*[100]

Validitas tafsir isyārī sangat erat dengan korelasi syariat dan hakikat secara legal-formal dari al-Qur'an dan Hadis. Hal terpenting dalam tradisi tafsir isyārī adalah argumentasi-argumentasi yang dibangun di atas tradisi tersebut, baik secara naqliyyah dari al-Qur'an dan Hadis maupun secara aqliyyah. Tafsir isyārī ternyata sudah tidak asing dikenal sejak masa Nabi di mana al-Qur'an memberikan argumentasinya dan kemudian ditetapkan oleh Nabi serta menjadi bagian tradisi yang diikuti oleh para sahabat. Karena itu tafsir isyārī sama-sama tuanya setua tafsir bi *al-ma'śūr* sendiri.[101]

Menurut al-Farmawi, tafsir isyārī akan menjadi penafsiran yang dipuji dan diterima ketika memenuhi persyaratan, yaitu: 1. Tidak menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*) ayat al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang menguatkan dan mendukung; 3. Tidak kontradiktif dengan dalil syara' dan akal; 4. Tidak mengklaim bahwa penafsirannya adalah penafsiran tunggal yang dikehendaki dengan menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*), justru

[100] Mukhtār al-Fajjari, *Hafariyyāt fī al-Ta'wīl al-Islāmī: Dirāsah al-Majāl al-Ma'arifial-Uṣūli al-Awwal li al-Tafsīr al-Ṣūfī* (Yordania: 'Ālam al-Kutub al-Ḥadiṡ, 2008). h. 449.

[101] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 30.

pertama-tama harus mendahulukan makna eksoteris (*ẓāhir*), kemudian beranjak ke makna esoteris (*bāṭin/ isyārī*).[102]

Senada dengan al-Farmawi, al-Żahabī mensysratkan 4 persyaratan diterimanya tafsir isyāri, yaitu : 1. Tafsīr isyārī tidak menafikan makna ẓāhir al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang mendukung; 3. Tidak bertentangan dengan dalil syar'i dan logika; 4. Tidak mengklaim tafsīr isyārī adalah penafsiran tunggal yang dikehendaki selain makna eksoterisnya (*ẓāhir*). Menurut al-Żahabī seorang mufassir semestinya harus mengungkap makna eksotir terlebih dahulu, karena tidak mungkin seorang mufassir sampai kepada makna esoteris sebelum ia mengungkap makna eksoterisnya. Ia melanadasi argumentasinya berdasarkan pendapat al-Suyūṭī: "Barang siapa yang mengungkap pemahaman rahasia-rahasia al-Qur'an dan tidak mengungkap penafsiran eksoterisnya maka ia seperti seorang yang masuk ke dalam rumah tanpa melewati pintunya.[103]

Muḥammad 'Ali al-Ṣabūnī menambahkan 1 syarat lagi agar tafsir isyārī dapat diterima sehingga syaratnya menjadi 5, yaitu: 1. Tidak adanya kontradiksi terhadap makna eksoteris (*ẓāhir*) yang terdapat di dalam al-Qur'an; 2. Tidak mengkalim bahwa penafsiran esoterisnya merupakan makna tunggal selain makna eksoteris (*ẓāhir*); 3. Tidak boleh ta'wilnya jauh dan lemah tanpa didukung oleh teks, seperti penafsiran kaum Baṭiniyyah; 4. Tidak boleh bertentangan dengan syariat dan logika; 5. Tidak boleh terkontaminasi oleh pemahaman manusia.[104]

Pada dasarnya para sufi memiliki argumentasi sendiri sesuai temuan dan pengalaman dalam mengartikulasikan teks. Namun ada satu titik kesamaan secara garis besar dan prinsipil tentang makna esoteris al-Qur'an. Di antara dalil yang diajukan sebagai berikut:

---

[102] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 31.

[103] Lihat: Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j. II, h. 377; dan al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an,* j.II, 183.

[104] Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an,* h. 177.

1. Dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menjelaskan bahwa al-Qur'an mempunyai dimensi awal-akhir, dan *ẓāhir-bāṭin.*

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

"Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zhahir dan yang Bathin[1452]; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Hadid: 3)"

2. Beberapa hadis menyebut bahwa al-Qur'an tidak hanya memiliki makna tunggal, tetapi setiap ayat al-Qur'an memiliki empat dimensi makna: *ẓāhir, bāṭin, ḥadd,* dan *maṭla'.* Seperti hadis yang diriwayatkan oleh Abū Ya'lā yang sangat populer di kalangan para sufi[105]:

قال رسول الله: لكل أية ظهر و بطن و لكل حرف حد و مطلع

"Setiap ayat memiliki dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin* dan setiap huruf terdapat *ḥadd* dan *maṭla'."*

Makna dari keempat istilah ini, sebagaimana dijelaskan oleh Sahl al-Tustarī, terkait isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan yang bisa dibedakan ke dalam 5 kategori: *muḥkam, mutasyābih, ḥalāl, ḥarām,* dan *amṡāl.*[106] Hadis lain yang menjelaskan tentang makna *ẓāhir* dan *bāṭin* yang merupakan dua sifat atau karakter dari al-Qur'an sendiri:

له ظهر و بطن فظاهره حكمة وباطنه عميق

"Al-Qur'an mempunyai dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin,* dimensi *ẓāhir*-nya adalah hikmah dan dimensi *bāṭin*-nya adalah makna terdalam."

Terdapat pula hadis yang senada:

إن القران أنزل علي سبعة أحرف ما منها حرف إلا و له ظهر و بطن

"Sesunggunya al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf, tidak ada bagian huruf di dalamnya kecuali mempunyai dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin.* "

[105] Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī,* j. I, h. 7.
[106] Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm,* h. 3-5.

Hadis-hadis di atas sering dijumpai dalam kitab-kitab tafsir esoterik baik sunni maupun syiah. Tidak terkecuali dalam kitab rujukan utama *'Ulūm al-Qur'an* seperti *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an.*

Dalam hal ini, validitas tafsir *isyārī* memiliki lima zona kawasan, yaitu: *al-fiqh; al-bayān; al-faḥm; al-hakikat;* dan *al-ḥadd.* Dari sinilah yang kemudian mengilhami Imam Ja'far al-Ṣādiq yang membaginya menjadi empat arus besar kategori besar, yaitu: 1. *Al-Ibarāh* sebagai ungkapan; 2. *Al-Isyārah* sebagai simbol; 3. *Al-Laṭāif* sebagai kelembutan; 4. *Al-Haqāiq* sebagai hakikat terdalam. Kemudian keempat kategori ini diekstraksi menjadi kaidah empat serangkai (*al-Qāidah al-Ruba'ī*) yakni, *ẓāhir, bāṭin, ḥadd,* dan *maṭla'.*[107]

Dengan demikian al-Qur'an tidak hanya memiliki satu arah penafsiran yang monolitik, namun setiap ayat al-Qur'an memiliki empat wajah penafsiran (*wujūh* atau *ta' wīl*) sebagaimana disebut di atas. Makna dari keempat istilah ini, meminjam konsep Sahl al-Tustarī, berkait erat dengan isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan bisa dibedakan ke dalam 5 kategori: *Muḥkam, mutasyabih, ḥalāl, ḥaram*, dan *amṡal.*[108] Sebagaimana terlihat pada bagan di bawah ini: Jika ditarik lebih jauh, kategorisasi-kategorisasi inilah yang dimaksud Ibn ' Abbās (w. 430 H), sehingga akan didapatkan 4 dimensi pemahaman terhadap teks al-Qur'an yang secara kategoris dapat dirangkum dalam bagan berikut ini:[109]

---

[107] Mukhtār al-Fajjari, *Hafariyyāt fī al-Ta'wīl al-Islāmī: Dirāsah al-Majāl al-Ma'arifial-Uṣūli al-Awwal li al-Tafsīr al-Ṣūfī* (Yordania: 'Ālam al-Kutub al-Ḥadiṡ, 2008). h. 449.

[108] John Wansbrough, *Qur' anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), cet.ke-8, h. 243-244. Lihat juga: Sahl bin 'Abd Allah al-Tustarī, *Tafsir al-Qur' an al-Aẓīm* (Kairo: Dār al-Kutub al- ' Abiyya al-Kubrā, 1911), j.I, h.3-5.

[109] M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* (Vol. 1, No. 2, Desember2004),h. 14.

Al-Qur'an	Ẓāhir	Tilāwah (Bacaan)	Muḥkam	*Mā arafahu al-'arab*	Praktikal
	Ḥadd	Ḥalāl wa Ḥarām	Ḥalāl-Ḥarām	*Al-ḥalāl wa al-ḥarām*	Legal
	Bāṭin	Fahm (Ta'wīl)	Amṡāl	*Mā arafahu al-ulamā'*	Metaforikal
	Maṭla'	Isyrāf al-qalb 'ala al-murād bihā	Mutsyābih	*Mā lā ya'lamu ta'wīlahu illā Allah*	Testimonial

Tentu, tidak semua orang dengan kapasitas intelektual yang dimilikinya mampu menggali semua makna dari keempat kategori di atas. Aspek pemahaman yang diterima secara umum dan harus diketahui sebagai pedoman hidup manusia adalah aspek praktis dan hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dibangun sebagai dasar aturan hukum. Hanya kalangan tertentu, seperti ulama dan sufi, yang mampu mendalami aspek metaforis dan testimonial dari ayat-ayat Al-Qur'an.[110] Konsepsi empat kategori makna di atas merupakan dasar interpretasi kaum sufistik yang disebut sebagai dasar-dasar empat siklus jejaring tafsir sufistik (*qanūn al-tarbī' li al-ta'wīl al-ṣūfī*) mecakup *ẓāhir, bāṭin, ḥadd,* dan *maṭla'*.[111]

Jadi, dari persyaratan yang diajukan oleh para pakar di atas, setidaknya ada tiga syarat yang menjadi kesepakatan diterimanya tafsir *isyārī,* yaitu: *Pertama,* tafsir *isyārī* tidak bertentangan atau menyimpang jauh dari makna eksoteris teks; *Kedua,* tafsir *isyārī* memiliki saksi atau penguat berupa dalil syar'i dan logika; *Ketiga,* tidak mengklaim bahwa penafsiran esotris merupakan kebenaran tunggal selain makna eksoteriknya.

B. Hermeneutika Hans George Gadamer

[110] Muḥammad bin Aḥmad Jahlān, *Fa'āliyah al-Qirā'ahwa IsykāliyahTaḥdīd al-Ma'na fī al-Naṣ al-Qur'an,* h. 232.

[111] Mukhtār al-Fajjari, *Hafariyyātfī al-Ta'wīl al-Islāmi,* h. 338.

Hermeneutika secara umum dipandang sebagai cara mempertanyakan objek penyelidikan, apakah teks, karya seni, atau peristiwa sejarah. Bekerja dengan hermeneutika religius berarti membiarkan diri dibimbing oleh ide-ide religius ketika seseorang mengajukan pertanyaan, seperti ketika bertanya, misalnya, tentang keselamatan, makna kehidupan atau sejarah pribadi, norma-norma tindakan dan ketertiban moral dalam kehidupan sehari-hari, komunitas manusia, dan seterusnya.[112]

Menurut Gadamer, pemahaman hermeneutik terjadi sebagai peleburan cakrawala yang dalam istilah hermeneutis dapat diartikan bahwa seseorang tidak dapat membaca teks secara terpisah. Harus ada pendekatan membaca multi metode dalam memahami maknanya. Namun, mufassir menurut Gadamer perlu mewaspadai lingkaran hermeneutik, bukan sekadar memahami apa yang dimaksud pengarang. Pengalaman hidup, penggunaan bahasa, dan menanyakan bagaimana kata-kata itu beresonansi dengan mufasir adalah alat untuk memahami. Oleh karena itu, masalahnya bukan tentang menemukan kebenaran yang ditulis penulis, tetapi menyadari kebenaran yang dimilikinya bagi pembaca, dan bagaimana hal itu menjadi hidup.[113] Gadamer menyarankan bahwa beberapa pengandaian itu akurat, jadi terserah pembaca untuk mengidentifikasi peleburan tersebut. cakrawala dan pemahaman bersama tentang teks atau pidato, dan masalah apa pun sepenuhnya bergantung pada keterlibatan secara terbuka dengan teks dan dialog dalam lingkaran hermeneutis.[114]

Pemahaman yang sebenarnya menurut Gadamer adalah bentuk pemahaman yang pertama, yaitu sebagai pemahaman yang substantif tentang kebenaran dan bukan pemahaman yang disengaja. Pemahaman yang disengaja, yang mengacu pada niat produser teks tidak dapat dinyatakan sebagai pemahaman yang

---

[112] Hendricks, "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs", h. 111.

[113] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Contimuum, 2006) , h. 153.

[114] Gadamer, *Truth and Method,* h. 154.

sebenarnya. Inilah ciri utama hermeneutika Gadamer. Jadi, pengertian bukan hanya maksud dari pelaku tindakan, tetapi kesepakatan bersama.

> Understanding (verstandnis) is first of all agrement (einverstandnis). So human beings usually understand one another immediately or they communicate (sich verstandigen) until they reach an agreement. Reaching an understanding about something.[115]
>
> Pengertian (verstandnis) pertama-tama adalah kesepakatan (einverstandnis). Jadi manusia biasanya langsung mengerti satu sama lain atau mereka berkomunikasi (sich verstandigen) sampai mereka mencapai kesepakatan. Mencapai pemahaman tentang sesuatu.

Tampak jelas bahwa sebuah makna bersifat multivalen atau diadik; multivalen karena tidak disengaja atau produknya akan memiliki banyak arti tergantung pada penafsir yang terlibat; dan diadik karena makna hanya muncul dari hubungan antara dua subjek, pelaku dan penafsir.

Elemen penting lain dari hermeneutika Gadamer menyangkut sifat interpretasi. Interpretasi bukanlah proses psikologis empati, tetapi proses membiarkan signifikansi suatu objek atau tindakan yang disengaja memanifestasikan dirinya. Gadamer menggambarkan interpretasi sebagai "fusi horizon-horizon", di mana objek atau tindakan bermakna yang berasal dari dunia konseptual diterjemahkan ke dalam makna yang sesuai untuk orang lain..

> Hence an essential part of the concept of situation in the concept of “horizon”. The horizon is the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point. Applying this to the thinking mind, we speak of narrowness of horizon, of the possible expansion of horizon, of the opening up of new horizon.[116]

---

[115] Gadamer, *Truth and Method,* h. 156.
[116] Gadamer, *Truth and Method,* h. 269.

Oleh karena itu merupakan bagian penting dari konsep situasi dalam konsep "horizon". Horizon adalah rentang visi yang mencakup segala sesuatu yang dapat dilihat dari sudut pandang tertentu. Menerapkan ini pada pikiran yang berpikir, kita berbicara tentang sempitnya cakrawala, tentang kemungkinan perluasan cakrawala, tentang terbukanya cakrawala baru.

Cakrawala (horizon), bagi Gadamer, adalah "keadaan/*situated-ness*" semua interpretasi yang terjadi dalam sebuah wacana. Cakrawala bergerak saat mereka yang melihat cakrawala juga bergerak. Yang dimaksud dengan "fusi" (*verschmelzhung*), Gadamer berarti merujuk pada proses menceritakan suatu objek atau masa lalu kepada seorang penafsir tertentu di tempat atau lingkaran budaya mereka. Jadi interpretasi lebih mudah dan lebih dipahami sebagai proses penerjemahan. Interpreter menerjemahkan teks yang dihasilkan oleh produsen.

"Fusion" mengacu pada pertemuan dua cakrawala sehingga mereka bergabung, yaitu ketika perbedaan antara dua cakrawala telah dihilangkan. Hermeneutika Gadamer bukanlah subjektivis, yang menyatakan bahwa teks adalah apa pun yang dikatakan penafsir tentang teks. Artinya, meskipun Gadamer mengakui peran aktif penafsir dalam proses aktualisasi makna, bukan berarti penafsir hanya sekedar membaca sendiri terhadap peristiwa dan objek, atau dengan kata lain hanya melakukan refleksi diri.[117] Karena dalam proses interpretasi ini, penafsir memasukkan semacam cadangan makna yang tersembunyi di dalam diri mereka.[118]

Poin penting selanjutnya dari Gadamer tentang siklus hermeneutika (*hermeneutic circle*). Sebelumnya lazim diterima bahwa pemahman kita tetang suatu bagian akan mengubah

[117] Kees Bertents, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1981), j. I, h.231.

[118] Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell, 1996), h. 144.

pemahaman kita pada keseluruhan.[119] Di sisi lain, mengubah pemahaman kita tentang keseluruhan akan mengubah pemahaman kita tentang bagian-bagiannya, dan seterusnya. Lingkaran hermeneutik sering digambarkan sebagai logika bagian-keseluruhan (*part-whole*).[120]

Siklus hermeneutika Gadamer digambarkan agak berbeda, yang pada dasarnya justru merupakan salah satu kekhususan heremenutikanya. Bagian-bagiannya terdiri dari objek-objek yang ditafsirkan, sedangkan keseluruhannya terdiri atas hubungan antara objek-objek dan berbagai khalayak penafsinya. Dengan kata lain, hermeneutika Gadamer, siklus hermeneutika terdiri atas pencabangan terus-menerus antara sesuatu yang diinterpretasikan dan interpreternya, karena makna bukan sifat suatu objek namun bidang tempat suatu objek dalam interpretasi. Hanya dengan berhubungan penafsirnya, maka makna objek atau peristiwa teraktualisasi. Keseluruhan, dalam hermeneutika Gadamer adalah gabungan antara yang objek dan yang ditafsirkan *(the intrepeted*) dan yang menafsirkan (*the interpreter*). Mengacu pemikiran ini, maka ketika pemahman atas "keseluruhanteks" menurut Hirsch tercapai, sebenarnya menurut Gadamer itu baru sebagian, sebab makna sejati adalah suatu bahasa bersama, yang diistilahkan sebagai mencapai kesepakatan.

> The view separateshim not only from Hirsch but from so-called "reception" theorists and render response criticcs as well. For, if textual meaning cannot located in the author's intentions, neither can it be identified with a reader's - even an informed or ideal reader's - experience. Rather, when text is understood its meaning cannoot be attributed to either writer or reader. The meaning of the text is a shared language, shared in the sense that is no one

[119] Gadamer, *Truth and Method,* h. 68.

[120] Matt Alveson dan Kats Kaj Skoldberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research* (London: Thausand Oaks, 2000), h. 53.

persons possesion but is rather a comon view of subject-matter.[121]

Pandangan tersebut memisahkannya tidak hanya dari Hirsch tetapi juga dari apa yang disebut teori "penerimaan" dan jugam emberikan kritik tanggapan. Sebab, jika makna tekstual tidak dapat ditemukan dalam maksud penulis, ia juga tidak dapat diidentifikasikan dengan pengalaman pembaca - bahkan seorang pembaca yang terinformasi atau ideal -. Sebaliknya, ketika teks dipahami, artinya tidak dapat dikaitkan dengan penulis atau pembaca. Makna teks adalah bahasa bersama, bersama dalam arti bahwa tidak ada satu orang pun yang dimiliki tetapi lebih merupakan pandangan bersama tentang materi-subjek.

Jika varian hermeneutika lainnya cenderung meniadakan atau cenderung mengabaikan fakta bahwa setiap penafsir tentu memiliki prasangka, tradisi, kepentingan praktis, bahasa, dan budayanya sendiri, maka justru Gadamer menempatkan hal ini sebagai bagian (*part*) dari keseluruhan (*whole*) siklus hermeneutika. Lebih dari itu, interaksi antara objek yang bermakna dengan masyarakat interpretif bukan peristiwa yang terjadi sekali saja.

Pemahaman menurut partisipasi (*understanding as participation*). Tidak ada pemahman terhadap buku, bila tidak ada partisipasi dari pembacanya. “Not text and no book speaks if it does not speak the language that reaches the other person”[122] Karena pada dasarnya penafsir berpartisipasi dalam menciptakan makna, maka makna pun niscaya bukan sekedar cerminan, seperti teori mimesis, juga bukan sekedar ulangan, seperti dalam teori reproduksi, melainkan hasil penciptaan kembali.

> Interpretation is probably in a certain sense recreation. This recreation. However, does not follow a preceding creative act; it rather follows the figure of the created work

[121] Georgia Wranke, *Gadamer, Hermenutics, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity press, 2013), h. 48.

[122] Gadamer, *Truth and Method,* h. 50.

that each parson has to brong to representation in accord with the meaning he finds in it.[123]

Interpretasi mungkin dalam arti tertentu rekreasi. Rekreasi ini. Namun, tidak mengikuti tindakan kreatif sebelumnya; itu lebih mengikuti sosok karya yang diciptakan yang harus dibawa oleh setiap pendeta ke representasi sesuai dengan makna yang dia temukan di dalamnya

Sebagai penciptaan ulang, maka makna selain berbeda antara satu orang penafsir dengan penafsir lain, juga bisa berubah-ubah. Ini semua akan membentuk suatu proses pertukaran terus-menerus, sehingga ada perubahan pada makna objek dan hakikat masyarakat interpretif. Lingkaran hermeneutikan akan membentuk suatu spiral keberulangan karena interpretasi baru atas objek-objek bermakna di masa lalumengubah hakikat penafsirya.[124] Masyarakat mengubah penafsiran atas objek-objek yangbermakna, dan terus terjadi seperti itu sampai tak terhigga.

B. Hubungan Tafsīr Isyāri dan Hermeneutika

Setiap aspek dari ilmu Al-Qur'an yang sangat berkembang (*'ulūm al-Qur'ān*) dapat dilihat sebagai hermeneutika Islam. Cara para mufassir menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dapat disebut pendekatan hermeneutis al-Qur'an. Kebanyakan tulisan tentang hermeneutika agama adalah tentang bagaimana menafsirkan teks-teks agama atau fenomena lainnya. Hermeneutika religius berkaitan dengan dimensi subyektif dari fenomena, tentang bagaimana mereka dianggap terkait dengan kehidupan dan keberadaan seseorang.[125]

---

[123] Gadamer, *Truth and Method,* h. 107.

[124] Gadamer, *Truth and Method,* h. 68.

[125] Mogamat Mahgadien Hendricks, "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs of Shaykh Mustafa al-Alawi: A critical study of his Lubab al-'Ilm fi Surah al-Najm," (Desertasi Fakultas Filsafat, Universitas Western Cape), h. 76.

Kinsella mendefinisikan hermeneutika sebagai seni penafsiran yang awalnya digunakan untuk memahami teks-teks kuno dan Alkitab.[126] Seni ini telah digunakan dalam bidang ilmu sosial. Dalam konteks teks-teks Islam, hermeneutika merujuk pada dua sudut pandang berbeda dalam literatur masa lalu. Menurut Kamal, pandangan *pertama* hermeneutika Islam didasarkan pada kejelasan dalam teks-teks Al-Qur'an.[127] Para pendukung posisi ini percaya pada kecukupan Al-Qur'an dan kedekatan artinya dan mereka menganggap bahwa tidak ada yang diperlukan untuk menilai makna yang diberikan melalui teks suci ini. Seperti disebutkan dalam pendahuluan, jenis hermeneutika ini disebut sebagai hermeneutika Al-Qur'an berbasis *ta'wīl*, di mana pengalaman mistis dan spiritual pembaca dapat membantu mengungkapkan lapisan rahasia dan makna dalam ayat-ayat al-Qur'an.[128] Tentang di sisi lain, pandangan *kedua* tentang hermeneutika Islam berkonsentrasi pada dukungan praduga dalam bentuk tradisi dari tafsir para pendahulu tentang al-Qur'an. Menurut para pengikut pandangan kedua, mereka sangat bergantung pada tafsir sebelumnya dan penafsiran klasik untuk memahami makna Al-Qur'an. Pendekatan hermeneutika ini disebut sebagai hermeneutika al-Qur'an berbasis *tafsīr*.[129] Penelitian ini bertujuan untuk membandingkan pendekatan hermeneutika Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī dengan narasi esoterik dan eksoteris serta interpretasi al-Quran. Dengan demikian, kerangka teori menggabungkan dan menjelaskan kedua pendekatan. Namun demikian, hermeneutika Qur'ānic berbasis ta'wil merupakan aspek utama dari penelitian

[126] Elizabeth Anne Kinsella, “Hermeneutics and Critical Hermeneutics: Exploring Possibilities Within the Art of Interpretation,” *Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung,* Vol.7, No. 3, 2006, h. 3.

[127] Muhammad Kamal, ““Al-Ghazali's Hermeneutics and Phenomenology” dalam *Journal of the Institute for World Religions*, Juni 2004, h. 77.

[128] Hussein Abdul-Raof, *Theological Approaches to Qur’anic Exegesis* (London: Routledge, 2012), h. 55.

[129] Raof, *Theological Approaches to Qur’anic Exegesis*, h. 56

ini karena sifat esoterik yang dominan dari pendekatan Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani yang hermeneutis.

Pertanyaannya kemudian adalah apakah dapat diharapkan bahwa hermeneutika Islam akan diatur oleh prinsip yang berbeda? Dalam Islam, interpreter (mufassir) terikat dengan kondisi tertentu. Dalam hermeneutika al-Qur'an ada aturan penafsiran, atau aturan tafsir. Dengan demikian, sehubungan dengan al-Qur'an ada interpretasi hermeneutis yang telah disepakati oleh para sarjana Islam. Al-Suyūṭī memberikan tiga kualifikasi penting mufassir (interpreter). *Pertama*, mufassir harus memiliki keyakinan yang kuat dan harus secara ketat mematuhi ajaran Islam. Dia harus menghindari pandangan salah dan tradisi palsu dan harus menganggap serius kepercayaannya, pada Kitab Allah. *Kedua*, ia harus memiliki tujuan yang baik, yaitu; tujuannya seharusnya hanya untuk melayani Tuhan dan bukan untuk mendapatkan kekayaan atau kedudukan. Seorang mufassir yang baik karena itu harus benar-benar terlepas dari dunia. *Ketiga*, seorang mufassir harus menjadi otoritas dalam ilmu-ilmu Arab.[130]

Salah satu kunci fungsi dari penafsiran adalah intensi mufassir dalam menafsirkan. Tindakan hermeneutis ini terkait dengan komitmen mufassir dan pemahaman akan tujuan teks ilahi yang telah mereka tetapkan untuk ditafsirkan. Dalam pandangan al-Qur'an tentang realitas, iman selalu dikaitkan dengan kinerja perbuatan moral; implikasinya adalah bahwa pengetahuan perlu diterjemahkan ke dalam praktik. Hermeneutika dan interpretasi al-Qur'an, oleh karena itu, bukan hanya operasi mental yang dilakukan pada objek estetika; sebaliknya, wawasan yang diperoleh melalui proses penafsiran menuntut kehidupan para mufassir dan komunitas. Ketentuan di atas memperjelas bahwa tidak ada kehendak bebas bagi mufassir al-Qur'an yang membawa subjektivitas, dasar pemikiran, atau

[130] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Editor: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Mesir: al-Ḥayah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1974), J. II, h. 175.

penafsiran pribadi lainnya. Subjektivitas para Sufi dalam penafsiran mereka tentang al-Qur'an bukanlah subyektivitas yang sama yang dibayangkan oleh Gadamer, tetapi subjektivitas spiritual dan transenden tanpa hawa nafsu (hawā). Namun, ada beberapa poin kesepakatan dengan hermeneutika Barat. [131]

Sebagian besar cendekiawan Islam, baik yang klasik maupun modern, tetap terikat pada interpretasi al-Qur'an berbasis tafsir yang eksoteris dan kurang memberi perhatian pada makna esoteris dan alegorisnya. Banyak yang menganggap yang terakhir sebagai fenomena yang sangat kontroversial dan penyimpangan dari Sunnah. Ini mungkin bisa menjadi salah satu faktor utama mengapa sangat sedikit tafsir esoteris tersedia. Dekat dengan tafsir esoteris selama periode klasik Islam adalah tafsir *al-dirāya*, juga dikenal sebagai tafsir *bi al-ra'yī*, atau tafsir melalui penerapan akal dan *ijtihād*. Meskipun para sarjana klasik dan kontemporer membuat perbedaan yang jelas antara tafsir dan taʾwil, dan menerima pahala masing-masing, beberapa ulama yang ekstrem mengatakan bahwa hanya Tuhan yang tahu ta'wil dan, oleh karena itu kita tidak dapat membuat ta'wil dari al-Qur'an. Para ulama ini dikenal sebagai golongan literalis (*ẓāhirī*).[132]

Apapun, hal-hal yang menyangkut cara hidup umat Islam terhubung ke al-Qur'an dan Sunnah dalam satu atau lain cara, karena penerapan Islam yang benar didasarkan pada pemahaman yang tepat tentang bimbingan dari Tuhan. Tanpa tafsir dan ta'wil, tidak akan ada pemahaman yang tepat tentang berbagai bagian al-Qur'an dan hadits. Inilah yang telah memberikan dasar untuk interpretasi yang berbeda.

Sebagian besar mufassir Al-Qur'an telah mempertimbangkan bahwa taʾwīl didukung dalam hermeneutika sufi bahkan selama periode klasik sejarah Muslim, tidak hanya karena pengaruh berbagai gerakan politik dan sektarian, tetapi

[131] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York and London: The Continuum International Publishing Group, 2004), h. 267.

[132] Hendricks, "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs", h. 78.

juga karena perbedaan pemahaman dan pandangan para sarjana dan praktisi Muslim terhadap teks. Maʿrifat menyatakan:

قد ينوّع التفسير الصوفي الى نوعين: نظري و فيضي، حسب تنويع المتصوفة الى تصوف نظري و عملي، ليكون التصوف النظري مبتنيا على البحث و الدراسة، اما التصوف العملي فهو الذي يقوم على التقشّف و التزهّد و التفاني في العبادة (الأذكار و الأوراد).[133]

"Tafsir sufi dapat dibedakan menjadi dua jenis: teoritis dan mistis, sesuai dengan klasifikasi tasawwuf yakni teoritis dan praktis. Adapun tasawwuf teoritis didasarkan pada penelitian dan pembelajaran, sedangkan tasawwuf praktis didasarkan pada asketisme, zuhud, dan fana dalam beribadah (zikir dan wirid)."

Tafsir sufi merupakan genre tafsir yang penting dalam perkembangan penafsiran al-Qur'an. Para penafsir sufi klasik mengabdikan diri untuk menafsirkan al-Qur'an berdasarkan asumsi mistik mereka. Ciri-ciri fundamental tafsir sufi terbukti dalam pentingnya hakikat sumber pengetahuan dan pencarian diri sendiri dari pengetahuan ini. Tafsir sufi memiliki berbagai istilah dan konten berbeda dari jenis penafsiran al-Qur'an lainnya, karena kebanyakan dari mereka mencerminkan ide dan konsep mistik dalam menafsirkan al-Qur'an.[134]

Dalam perspektif cendekia Barat para sufi memahami al-Qur'an melalui penjelasan alegoris dan metaforis. Para sufi memahami tentang makna yang tersembunyi dari teks literal (*ẓāhir*) tidak dapat dicapai sebelum kata-kata ilahi telah dipahami. Dengan demikian, dalam metodologi interpretatif mereka, para sufi menafsirkan dengan fokus pada makna filologis teks Al-Qur'an untuk menemukan makna batiniahnya. Oleh karena itu, penggunaan bahasa mistik jelas menunjukkan perkembangan terminologi mistik tertentu dalam tafsir sufi. Namun, berbagai penelitian telah menunjukkan bahwa bahasa dan wacana seperti itu mungkin tampak metaforis meskipun

[133] Muḥammad Hādī Ma'rifat. *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Tsawbah al-Qasyīb* (t.t: Al-Jāmi'ah al-Raḍwiyyah li 'Ulūm al-Islāmiyyah, t.t), j.II, h. 959.

[134] Hendricks, "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs", h. 79.

sebenarnya menggambarkan pengalaman seseorang dalam realitas menengah ini. Ini mungkin benar-benar metaforis, karena metafora dan bahasa alegoris lebih cocok dan lebih mudah diakses daripada bahasa filsafat yang padat.[135] Mengingat bahwa masalah bahasa mistis sangat terkait dengan sifat dan tujuan tafsir sufi, para sufi sering menggunakan bahasa mistis secara simbolis, cara figuratif, dan antropomorfik untuk menjelaskan Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Sands menulis:

> "Sufis displayed literary characteristics that are not often found in works of tafsīr, creating their own metaphors, wordplay, narratives, and poetry as an integral part of the exegesis, and it is this use of language and style as much specific Sufi doctrines and beliefs that give Sufi commentary its distinctive character." [136]
>
> Para sufi menampilkan karakteristik sastra yang tidak sering ditemukan dalam karya tafsir, menciptakan metafora, permainan kata, narasi, dan puisi mereka sendiri sebagai bagian integral dari penafsiran, dan penggunaan bahasa dan gaya seperti doktrin dan keyakinan sufi yang spesifik inilah yang membuat tafsir Sufi memiliki karakter yang khas.

Selain penggunaan interpretasi bahasa alegoris dan metaforis, pengembangan visi mistis tafsir Al-Qur'an terkait langsung dengan gagasan sufi tentang pengetahuan batin (*ʿilm al-bāṭin*). Oleh karena itu *ʿilm al-bāṭin*, sebagaimana tingkat

---

[135] Dalam sastra Arab, metafora berarti "bahasa kiasan" (*majāz*) sebagai lawan literal atau ekspresi kebenaran (ḥaqīqa). Oleh karena itu, metafora, seperti rekan dekatnya, perumpamaan (*tasybih*, *tamtsil*), mengacu pada menggabungkan atau menghubungkan dua atau lebih konsep untuk tujuan perbandingan atau persamaan semantik. " Lihat Peter Heath, "Metaphor," di Encyclopedia of the Qurʾān, Jane Dammen (ed.), (McAuliffe: Brill, 2009). Brill Online, www.brillonline.nl.lib.exeter.ac.uk); Alegori adalah ungkapan dengan cara simbolis tokoh fiksi dan tindakan kebenaran atau generalisasi tentang keberadaan manusia.

[136] Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam* (Routledge: London and New York, 2006). h. 8.

makna yang tidak terbatas ada dalam teks al-Qur'an sendiri, memiliki pelengkap dalam pengetahuan spiritual (*ma'rifah*), yang diperoleh para Sufi melalui introspeksi ke dalam emosi batin yang menggerakkan jiwa mereka. Namun, gagasan pengetahuan dalam *ʿilm al-bāṭin* ini dipertimbangkan, menurut Bowering:

> A divine gift granted to individual Sufis after intense ascetic effort and psychic discipline [on their part]. Possessed by [the] elite of mystics who were granted the inner sight of and insight (baṣīrah) into the realities, hidden within their souls, ʿilm al-bāṭin was acquired into principal ways: intuition and extra-sensory perception.[137]
>
> Hadiah ilahi yang diberikan kepada para individu sufi setelah upaya asketik yang intens dan disiplin psikis [dari pihak mereka]. Dimiliki oleh elit mistis yang diberikan pandangan batin dan wawasan (basirah) ke dalam realitas, tersembunyi di dalam jiwa mereka, ʿilm al-bāṭin diperoleh dengan cara-cara utama: intuisi dan persepsi indera-ekstra.

Dalam karya tafsir mistik mereka, para mufassir sufi telah menggunakan berbagai metode penafsiran untuk mencapai pengetahuan *ẓāhir* dan *bāṭin*. Perbedaan antara *ẓāhir* dan *bāṭin* memiliki dasar dalam al-Qur'an[138] dan dalam ḥadits. Adapun al-

---

[137] Menurut Bowering, beberapa ulama dan penafsir telah mengklaim bahwa pengertian bāṭin "dapat ditelusuri kembali ke ajaran murni tentang jiwa dalam lingkaran Ḥasan al-Baṣrī (w. 110/728) melalui ajaran mistik muridnya ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd (w. 150/767). " Lihat Gerhard Bowering, "The Scriptural Senses in Medieval Sufi Qur'ān Exegesis," dalam With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Yudaism, Christianity, and Islam, editor. Jane Dammen McAuliffe (New York: Oxford University Press, 2003), h. 347–365.

[138] Para Sufi berasumsi ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan perngertian zahir dan batin adalah QS. Al-An'am: 120, 151; Al-A'raf: 33; Luqman: 20; dan Al-Hadid: 3.

a. Al-An'am[6]: 120

وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ ۗاِنَّ الَّذِيْنَ يَكْسِبُوْنَ الْاِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوْا يَقْتَرِفُوْنَ

Qur'an, para Sufi umumnya setuju bahwa ini bukan analisis spesifik dari kata-kata dan ayat-ayat tetapi pendekatan

---

Dan tinggalkanlah dosa yang nampak dan yang tersembunyi. Sesungguhnya orang yang mengerjakan dosa, kelak akan diberi pembalasan (pada hari kiamat), disebabkan apa yang mereka telah kerjakan.

b. Al-An'am[6]: 151

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًاۚ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍۗ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْۚ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّۗ ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).

c. Al-A'raf[7]: 33

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui."

d. Luqman[31]: 20

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً ۗوَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِى اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّلَا هُدًى وَّلَا كِتٰبٍ مُّنِيْرٍ

Tidakkah kamu perhatikan Sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan.

e. Al-Hadid[57]: 3

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zhahir dan yang Bathin; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.

hermeneutis terhadap al-Qur'an secara umum.[139] Adapun tradisi kenabian, satu hadits yang diriwayatkan oleh ibn Masʿud dan sering dikutip dalam tulisan-tulisan sufi, menyebutkan istilah-istilah berikut: *ẓāhir*, *bāṭin*, *hadd* dan *maṭlaʿ*.[140] Sebagian besar mufassir sufi telah memperdebatkan makna *maṭlaʿ* untuk memberikan interpretasi mistis terhadapnya. Al-Tustarī, misalnya, memahami maṭlaʿ sebagai "perhatian hati terhadap maksudnya, pemahaman dari Allah Swt,"[141] sementara Ruzbihān mengasumsikan bahwa itu menunjukkan "orang-orang yang telah dianugrahi dengan penyingkapan (*kasyf*), penyaksian mata (*ʻiyān*), dan penjelasan (*bayān*) kepada hati (*qulūb*), roh (*arwāḥ*), akal (*ʿuqūl*) dan rahasia terdalam (*asrār*) mereka."[142] Nisābūrī

[139] Bowering, "The Scriptural Senses", h. 374.

[140] Para ahli tafsir sufi sering menyebut hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud.

أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمَذَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ الرَّمْلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيِّ عن أبي الأحوص عن بن مسعود رضي الله تعالى عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ لكل آية منها ظهر وبطن" ولكل حد مطلع- وروى الطبراني عنه بلفظ- انزل القران على سبعة أحرف لكل حرف منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع- قال البغوي- قوله لكل حد مطلع- اى مصعد يصعد اليه من معرفة علمه- يقال المطلع الفهم

Lihat:Muḥammad Ibn Ḥibbān , *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988), j. I, h. 276; Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, *Mu'jam al-Kabīr* (Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994), j. 10, h. 102; Abū Abdillah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥambal, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥambal* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), j. 7, h. 284; Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988), j. I, h. 22; Muḥammad Ṫanaullah al-Maẓhari, *Tafsīr al-Maẓhari* (Pakistan, Maktabah al-Rusydiyyah, 1412 H), j. I, h. 52.

[141] Al-Tustari berkata :

و المطلع اشراف القلبي علي المراد بها فقها من الله عز و جل

Lihat: Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullah bin Yūnus bin bin Rafī' al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī* (t.t: Dār al-Ḥaram li al-Turās, 2003), j.I, h. 76.

[142] Ruzbihān berkata:

و جعل خالصة اهل صفوته غيبة اسرار خطابه، و لطائف مكنون اياته، و تجلي من كلامه، بنعت الكشف و العيان و البيان لقلوبهم و ارواحهم و عقولهم و اسرارهم

menjelaskan bahwa maṭlaʿ adalah“ tujuan di mana, ketika seseorang tiba di sana, seseorang memahami esensi diri mereka.”[143] Namun demikian, semua interpretasi ini datang dalam konteks menunjukkan bahwa *ẓāhir* adalah indera eksternal dari Al-Qur'an, bāṭin adalah indera internal, dan *maṭlaʿ* adalah titik pencarian gnostik.

Konsep sufi tentang pemahaman esoterik Al-Qur'an juga terkait dengan makna tersembunyi (*istinbāṭ*), tingkat pemahaman yang membedakan para mufassir sufi dari mufassir lainnya. Al-Sulami menulis bahwa mufassir sufi telah memperoleh kemampuan untuk mempraktikkan *istinbāṭ* untuk menunjukkan tekad kesalehannya, ke dalam dan ke luar, dan kesempurnaan pengetahuannya (*maʿrifah*), yang mewakili tingkat kepercayaan tertinggi.[144] Selain itu *istinbāṭ*, yang menjadi titik fokus metode hermeneutis Sufi, kehadiran *ʿilm al-isyārah*, yang menunjukkan makna tersembunyi dalam bagian Al-Qur'an tertentu melalui kiasan yang tersamar (*isyārah*), membuat para Sufi merasa berkewajiban untuk mengekstraksinya dengan cara *istinbāṭ*.[145] Abū Naṣr al-Sarrāj, yang menyelami kedalaman metode pemahaman (*ṭarīq al-fahm*) dan metode kiasan (*ṭarīq al-isyārah*), menjelaskan bahwa sebagian besar mufassir sufi bertindak dengan cara ini karena Allah telah menganugrahi mereka dengan pengetahuan yang mendalam (*ma'rifah*). Dia menyimpulkan bahwa para Sufi disebut orang-orang yang memahami (*ahl al-fahm*), dan di antara mereka yang dianugrahi berbagai macam kebenaran (*muḥaqqiqūn*) telah menyesuaikan diri dengan Al-Qur'an dan

---

Lihat: Abū Muḥammad ibn Abī Naṣr Shīrāzī al-Baqlī Ruzbihān, *ʿArū'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qurān*, Editor: Aḥmad Farīd al-Mazīdī(Libanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008), j. I, h. 13.

[143] Niẓām al-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Nisaburī, *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H), j.VI, h. 535.

[144] Jawid Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from Al-Sulamī to Jāmī* (Richmond: Curzon Press, 2001), h. 37

[145] Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufis,* h. 38

praktik Sunnah, secara eksternal (ẓāhir) dan internal (bāṭin). Dia menulis:

ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز و جل: ظاهرا و باطنا، و المتابعة لرسول الله صلى الله عليه و سلم ظاهرا و باطنا، و العمل بها بظواهرهم و بواطنهم. فلما عملوا بما علموا من ذلك و رثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه وهو علم الاشارة، و علم مواريث الأعمال التى بكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعانى المذخورة و اللطائف و الأسرار المحزونة و غرائب العلوم و طرائف الحكم فى معاني القران و معانى أخبر رسول الله عليه الصلاة و السلام من حيث احوالهم و أوقاتهم و صفاء أذكارهم.[146]

Apa saja yang telah digali oleh orang-orang berilmu yang sanggup memahami secara hakiki yang sesuai dengan kitab Allah azza wa jalla, baik secara lahir maupun batin dan mengikuti Rasulullah saw baik lahir maupun batin, kemudian mengamalkannya secara lahir dan batin. Ketika mereka mengamalkan ilmu yang mereka ketahui maka Allah akan mewariskan ilmu yang sebelumnya tidak mereka ketahui, yakni ilmu isyarat dan ilmu-ilmu warisan amal yang Allah bukakan untuk orang-orang pilihan-Nya tentang makna-makan yang terpendam dan rahasia-rahasia kelembutan yang tersimpan. Allah juga akan singkapkan kepada mereka ilmu-ilmu yang sangat langka serta hikmah-hikmah tentang makna yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Hadis Rasulullah saw dari berbagai kondisi spiritual, waktu dan kejernihan dzikir mereka.

Pada tingkat pengalaman pribadi, para mufassir sufi telah menggunakan ayat 62 dari Sūrah Yūnus untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai teman pilihan Tuhan (*auliyā'*). Dalam *al-Risālat al-Qusyairiyyah fī 'Ilmi al-Taṣawwuf*, al-Qusyairī menjelaskan:

حظوظ الأولياء مع تباينها من أربعة أسماء، وقيام كل فريق منهم باسم؛ وهو : الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، فمتى فني عنها بعد ملابستها فهو الكامل التام، فمن كان حظه من اسمه تعالى الظاهر لاحظ عجائب قدرته ومن كان حظه من اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من أنواره .ومن كان حظه من اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من أنواره .ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله بما سبق،

[146] Abū Naṣr Abdullah ibn Ali al-Sarrāj al-Ṭūsī, *Al-Lumā' fī 'Ilmi al-Taṣawwuf* (Belanda: Leiden Uineversity Press, 1914), h, 147.

ومن كان حظه من اسمه الآخر كان مرتبطاً بما يستقبله، وكل كوشف علي قدر طاقته إلا من تولاه الحق، سبحانه ببره، وقام عنه بنفسه. وهذا الذي قاله أبو يزيد يشير إلي أن الخواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام، فلا العواقب هم في ذكرها، ولا السوابق هم في فكرها، ولا الطوارق هم في أسرها ..وكذا أصحاب الحقائق يكونون محواً عن نعوت الخلائق[147]

Dengan demikian para wali (*auliyāʾ*) datang untuk berbicara sesuai dengan tingkat pencapaian dan kemampuan mereka, dan Tuhan mengilhami mereka dalam hal-hal yang dengannya Dia menghormati mereka. Jadi, mereka sekarang berbicara atas nama-Nya, memberi tahu tentang kebenaran halus yang telah Dia perintahkan kepada mereka, dan menunjuk kepada-Nya. Gagasan ini telah dinyatakan dengan jelas untuk menunjukkan bahwa Allah telah menghormati umat pilihan (*aṣfiyāʾ*) di antara para hamba-Nya dengan memberi mereka pemahaman tentang rahasia-rahasia halus-Nya (*laṭāʾif asrārihi*) dan cahaya-cahaya-Nya, sehingga mereka dapat melihat kiasan yang sulit dipahami dan makna tersembunyi yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Bowering telah memberikan penjelasan terperinci tentang metodologi penafsiran sufi klasik dan kekhasannya. Dia membahas berbagai masalah yang mendominasi konten penafsiran Al-Qur'an dalam tafsir sufi, seperti kiasan, ekspresi figuratif atau metafora, simbol, dan kiasan yang memanifestasikan metode eksegetis tertentu kepada mereka. Dia menulis:

> "Each verse of the Qurʾānic phrase was understood as opening vistas to the infinite variety of divine meanings embedded in the unfathomable depth of the Qurʾān; it became a characteristic feature of the Sufi exegetical approach to concentrate upon keynotes within selected passages of the Qurʾān. These keynotes, frequently short phrases from a particular verse, are chosen as the focal point of the commentary. Whether taken up in isolation from their contextual environment or in connection with it,

[147] Abū al-Qāsim ʻAbd al-Karīm ibn Ḥawazin al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī ʻIlm al-Taṣawwuf* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2004) , h. 222.

these keynotes awaken associations in the mind of the interpreter that spring from the mystical matrix of the Sufi world of ideas. The process of the spiritual encounter between the Qurʾānic keynotes and the mystical associations achieves a level of synthesis which makes it impossible to discern where exegesis ends and where it begins, and where the discovery of the interpreter's own existence disappears in the revelation of the divine word were required to reflect the various shades and facets of meaning that cannot be captured in one single definitive expression."[148]

"Setiap ayat dari frasa Al-Qur'an dipahami sebagai pembukaan pemandangan ke variasi makna ilahi yang tak terbatas yang tertanam dalam kedalaman Al-Qur'an yang tak terduga; itu menjadi fitur khas dari pendekatan penafsiran sufi untuk berkonsentrasi pada keynote dalam bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Keynote ini, sering berupa frasa pendek dari ayat tertentu, dipilih sebagai titik fokus dari tafsir. Apakah diambil dalam isolasi dari lingkungan kontekstual mereka atau sehubungan dengan itu, keynote ini membangkitkan asosiasi dalam pikiran mufassir yang muncul dari matriks mistis dari dunia ide Sufi. Proses perjumpaan spiritual antara intisari Al-Qur'an dan asosiasi mistis mencapai tingkat sintesis yang membuatnya tidak mungkin untuk menentukan di mana eksegesis berakhir dan di mana ia dimulai, dan di mana penemuan eksistensi mufassir itu sendiri menghilang dalam wahyu firman ilahi yang diperlukan untuk mencerminkan berbagai corak dan segi makna yang tidak dapat ditangkap dalam satu ungkapan tunggal yang pasti."

Dalam perspektif kosmologi sufi, Tuhan memanifestasikan (*tajalli*) diri-Nya pada alam semesta (makro-kosmos), diri manusia (mikro-kosmos), dan kitab suci. Relasi eksistensial di

[148] Bowering, "The Scriptural Senses," pp. 347-348.

antara ketiga entitas ini adalah bahwa semuanya bersumber dan merujuk kepada Realitas yang sama. Al-Qur'an merupakan manifestasi Tuhan yang tertulis. Oleh karena itu, setiap ayat dalam al-Qur'an merupakan simbolisasi seluruh realitas, bukan hanya dalam tataran epistemologis, namun juga pada tataran ontologis. [149] Sebagaimana kosmos adalah hamparan manifestasi-manifestasi Tuhan yang tak mengenal akhir, begitu pula al-Qur'an adalah teks yang merefleksikan ketidak-terhinggaan dan keabadian aktifitas Tuhan, sehingga muatan maknanya merupakan hamparan luas yang tak mengenal batas (infinite) dan selalu dalam keadaan dinamis.[150]

Berdasarkan pandangan ini, beberapa kalangan akademis berpendapat bahwa tafsir isyari hakikatnya merupakan liberasi pemaknaan al-Qur'an berdasarkan pengalaman seorang sufi tanpa harus terbatasi oleh berbagai ketentuan linguistik dan aspek historisitas teks. Henry Corbin berpendapat, hermeneutika yang dipraktikan kaum sufi pada dasarnya merupakan upaya pemahaman simbolik, yang menggubah segala sesuatu menjadi simbol. Mekanisme ini mengasumsikan esensi dalam segala sesuatu, yang terlepas dari penalaran logika mapupun persepsi indrawi. Proses Interpretasi ini terkait dengan alam ide (the world of correspondences), di mana organ pengetahuannya merupakan imajinasi aktif.[151]

Hermeneutika sufi mengisyaratkan simbol-simbol yang terus berkembang (*flowering*), sebagai hasil yang diproduksi oleh imajinasi aktif itu. Karena daya imajinasi ini pada dasarnya termasuk entitas dunia ide yang mempelantarai alam spiritual murni dengan alam empiris-historis, maka hermeneutika sufi

---

[149] Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī* (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Tab'ah wa al-Naṣr, 1983), h. 275.

[150] Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Indiana: World Wisdom, 1998), h.58.

[151] Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi* (Paris: Princeton University Press, 1981), h. 25-26.

yang bertumpu pada daya imajinasi ini secara esensial tidak mendiami realitas kehidupan sehari-hari. Sehingga pada tataran aksiologis, daya jiwa dan spiritual seorang sufi seringkali memberontak tatanan norma agama.[152]

Menurut Frithjof Schuon, sifat dasar teks al-Qur'an itu sendiri pada dasarnya memungkinkan pemaknaan mistis yang bertitik-tekan pada pemahaman 'hakikat' secara utuh (*the total truth*). Karakter mistis-transenden ini misalnya tergambar dalam kisah Musa sebagai representasi otoritas lahir dan Khidir sebagai representasi otoritas batin, dimana di dalam kisah ini hukum selalu merupakan hal yang tidak lengkap (*fragmentary*), sementara pengetahuan tentang jiwa memiliki nilai absolut.[153] Esoterisme merupakan 'pelabrakan' simbol-simbol eksoteris, di samping sebuah penegaskan akan independensi makna mistis-esensial dalam hubungannya dengan forma dan realitas eksternal berupa formulasi agama masyarakat awam. Sehingga wahyu dalam bentuk formal-nya begitu pula moralitas masyarakat merupakan hal yang relatif. Implikasinya, pandangan esoterik cendrung mengabaikan signifikansi praktis dari konstruksi dogma agama.[154]

Selain Frithjof, Braginsky mengkategorikan interpretasi sufitik sebagai interpretasi reduktif. Menurutnya, capaian kognitif misitk seorang sufi berkorespondensi dengan keempat dunia dalam kosmologi sufi. Karena teks sejatinya merupakan representasi makro dan mikro kosmos, pemaknaan-nya dipahami sebagai proses pembacaan yang terkait dengan dimensi-dimensi komsos, selaras dengan capaian spiritual (*maqām*) seorang sufi. Interpretasi al-Qur'an dengan demikian dimaknai sebagai proses

[152] Henry Corbin, *CreativeImagination in The Sufism of Ibn 'Arabi,* h. 31.

[153] Frithjof Schuon, *Understanding Islam,* h. 86-87.

[154] Frithjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (Indiana, World Wisdom, 2006), h.23-24.

membaca sampai akhir (*reading to the very end*).[155]Kemudian menurut Maryam Musharaf para sufi berbeda dengan kalangan ulama eksoterik yang mendekati teks secara objektif, dengan memfokuskan pada aspek historisitas dan linguistik teks, pendekatan sufi merupakan pedekatan personal berdasarkan pengalaman mistis-subjektif, yang sama sekali terlepas dari kerangka historis maupun signifikansi rasio.[156]

Dalam pandangan sufi, pemaknaan al-Qur'an yang berhenti pada permukaan teks (the preface) merupakan upaya membatasi kemungkinan-kemungkinan tak terhingga dari dalam teks, sehingga menjadikanya hanya memiliki satu kemungkinan makna. Sedangkan makna-makna lain dihukumi sebagai heretis. Logosentrisme seperti ini dalam interpretasi al-Qur'an akan mereduksi ke-tidak-terhingga-an dan ke-mencakup-an Tuhan yang termanifestasikan dalam kalam-Nya. Karena dalam pandangan sufi, ketidakterbatasan Tuhan yang meliputi segala sesuatu dan bentuk, juga mencakup semua pemaknaan teks suci, sehingga secara esensial al-Qur'an adalah kitab dengan multi lapisan makna yang tidak terhingga.

Dari berbagai uraian di atas, Ian Almond mengasumsikan bahwa interpretasi sufi pada dasarnya bersifat dekonstruktif. Multiplisitas makna teks merupakan titik temu antara tafsir sufi dengan hermeneutika dekonstruktif, karena keduanya mengimani kebebasan absolut dalam memperlakukan teks.[157] Keterbukaan hermeneutika dekonstruktif yang memandang teks sebagai mesin makna (*meaning-machine*) sehingga secara konstan mampu menghasilkan makna-makna baru, pada

---

[155] V.I. Braginsky, "Universe, Man , and Text: The Sufi concept of literature", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 149*, No. 2 (1993), h. 205-206.

[156] Maryam Musharaf, ,"A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic", dalam *Al-Bayan Journal*, Vol. 11, No. 1 (June 2013), h. 34.

[157] Ian Almond, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", dalam *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1 (Jan., 2003), h. 27-28.

dasarnya tidak berbeda efek-nya dari keterbukaan tafsir sufi terhadap teks al-Qur'an. Ketidak-terbatasan Pengarang-nya (Tuhan) 'meledakan' (*explodes*) al-Qur'an, melepaskannya sekaligus kepada semua arah, sehingga membuat-nya mampu mengatakan hal tak terbatas kepada tujuan yang juga tak menentu. Ketidak-terhingga-an ilmu Tuhan di satu sisi, dan ketidak-terhingga-an jarak pada konteks kontemporer di sisi lain menghasilkan hal yang sama: multiplisitas makna yang tak mengenal akhir.[158]

Teks dalam paradigma hermeneutika dekonstruktif merupakan pergumulan aktif dan dinamis di antara banyak potensialitas yang termuat di dalam-nya, sehingga selalu akan menumbangkan dan menghancurkan setiap interpretasi.[159] Tanda-tandanya selamanya akan berulang, untuk audiens yang berbeda dengan hasil yang juga berbeda. Di samping 'kekosongan' teks (*emptiness*), kemustahilan pengulangan makna juga berakar pada kemungkinan tak terbatas dari perbedaan konteks, yang di dalamnya sebuah teks dibaca.[160] Dalam kasus kaum sufi, multiplisitas makna dimungkinkan karena tafsir isyari merupakan pergerakan makna dari batin ke zahir, sebagai proses aktualisasi yang tak mengenal akhir dari potensi teks yang tak terhingga.[161]

Menurut Almond, hermeneutika yang diaplikasikan kaum sufi merupakan teknik penafsiran mistis-esoteris. Praktik hermeneutika sufi mengasumsikan teks dengan muatan makna-makna 'dalam' yang tak terhingga. Alih-alih menafsiran teks, hermeneutika sufi justru melepaskan-nya, menggiring pembaca

---

[158] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study* (London: Routledge, 2004), h. 18.

[159] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study,* h. 78.

[160] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study,* h. 65-66.

[161] Ian Almond, "The Honesty of the Perpled: Derrida and Ibn 'Arabi on Bewilderment", dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No. 3 (September., 2002), h. 533.

kepada tingkatan makna baru yang lebih tinggi.[162] Dalam praktiknya, Frithjof Schuon menegaskan, interpretasi sufi mereduksi setiap ayat al-Qur'an menjadi ungkapan mistis, yang sayangnya tidak hanya bertentangan dengan makna tekstual, namun juga sangat rancu dari segi koherensi kontennya.[163] Berbeda dengan tafsir yang merupakan penjelasan berdasar analisis semantik, data historis dan dogma teologis, ta'wil adalah pemaknaan simbolik bermuatan mistik dan metafisik. Implikasinya, teks secara esoterik berpretensi mengandung makna yang bertentangan dengan makna original-nya.[164]

Perbedaan interpretasi sufi dengan hermeneutika dekonstruktif terletak pada fakta bahwa dalam kasus Derrida, ketidak-hadiran (*the absent of the author*) penulis dan ketidak-jelasan makna merupakan faktor penyebab multiplisitas makna. Sementara dalam interpretasi isyari, justru kehadiran tak terbatas Tuhan yang menyebabkan teks bermakna tak terhingga dan tak mengenal akhir.[165] Dalam kasus Ibn 'Arabi, interpretasi sufi menawarkan penolakan dekonstruktif terhadap makna otentik yang akan membebaskan teks secara menyeluruh, namun di saat yang sama kaum sufi memandang bahwa makna secara esensial adalah informasi yang diturunkan Tuhan di luar teks.[166]

Bagi kaum sufi, pemahaman al-Qur'an secara utuh tidak bisa dicapai melalui akal, karena akal tidak cukup untuk mengetahui kebenaran. Pemahaman spiritual bukan merupakan kumpulan preposisi rasional yang bersifat kaku dan parsial,[167] namun sebagai hasil olah diri (*al-riyadah*) dan perenungan

---

[162] Ian Almond, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", dalam *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1 (Januari., 2003), h. 31.

[163] Frithjof Schuon, *Understanding Islam,* h. 65.

[164] Frithjof Schuon, *Understanding Islam,* h. 66.

[165] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study,* h. 75-76.

[166] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study,* h. 79.

[167] Ian Almond, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", h. 31.

mendalam terhadap teks suci, yang dilakukan secara terus-menerus.[168] Dengan semakin dalam pengalaman spiritual seorang sufi, maka semakin mampu ia menjangkau makna-makna terdalam yang tersembunyi di balik rangka teks al-Qur'an. Sebagai representasi keabadian tertinggi, makna teks al-Qur'an selalu dalam keadaan segar membumi pada setiap kondisi, sejuk menenangkan untuk semua jiwa.

Di sisi lain, bertitik tolak dari asumsi independensi pencerapan subjektif-spiritual dalam praktik tafsir isyari, Muhammad Kamal mengungkap titik persamaan antara hermneutika sufi al-Ghazali dengan fenomenologi Husserl. Keraguan akan sumber pengetahuan mendorong al-Ghazali menolak semua teori dan doktrin teologis baik dari ulama klasik maupun ulama semasanya, sehingga pada gilirannya, dalam memahami realitas, al-Ghazali enggan bergantung pada asumsi-asumsi awal dan dugaan-dugaan pra-konsepsional, yang sepenuhnya bersumber pada warisan tradisi. Berdasarkan prinsip ini, pemaknaan teks al-Qur'an harus mengesampingkan berbagai pemikiran dan interpretasi terdahulu. Hal ini berimplikasi tidak hanya pada penolakan terhadap otoritas tradisi, namun juga mengakibatkan keniscayaan pluralitas interpretasi berdasar perbedaan cara membaca menjadi termarjinalkan, karena superioritas makna mistis-spiritual teks al-Qur'an.[169] Dengan demikian, dalam pandangan sufi, seorang pembaca al-Qur'an harus memutus keterikatan kepada mazhab teologis dan berbagai pra-asumsi tertentu supaya mampu memahami makna al-Qur'an secara langsung.

Dalam konteks ini, Gerhard Bowering mengemukakan, asosiasi makna dalam tafsir sufi ditandai oleh dua karakter dasar; batasan yang tidak jelas (*fluid boundaries*) dan daya tarik

[168] Kristin Zahra Sands, Syfi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam, h. 29

[169] Muhammad Kamal, "Al-Ghazali's Hermeneutics and Phenomenology", dalam *Journal of the Institute for World Religions*, Issue 4 (Juni, 2004), h. 82-83.

yang kuat (*an absorbing power*). Batasan-batasan makna tidak jelas, karena asosiasi makna dikombinasikan dengan berbagai ide terselubung yang sulit didefinisikan dan bergantung sepenuhnya kepada fleksibilitas kondisi mental seorang sufi. Sementara kekuatan daya tarik-nya terletak pada kemamupan sintetis dalam merangkum berbagai konsep dan simbol dalam asosiasi sebuah teks. Dengan demikian, penafisran sufi merepresentasikan refleksi interpretasi 'langsung' terhadap teks suci al-Qur'an tanpa mengenal batas maupun akhir (*open-ended*).[170] Pemaknaan simbolik yang digagas oleh kaum sufi esensinya merupakan bentuk pelepasan kendali bagi refleksi mistis atas teks al-Qur'an, yang dalam praktiknya tidak harus kompatibel dengan prinsip tekstualitas.

Dari uraian di atas, hermeneutika Gadamer mungkin yang paling dekat dengan hermeneutika esoterik para sufi dari segi pendekatan subjektif. Mirip dengan hermeneutika sufi, Gadamer menggunakan pendekatan subyektif terhadap interpretasi. Tetapi bagi Al-Jailāñi, penafsiran teks Al-Qur'an bukan hanya latihan intelektual dengan kebebasan nalar dan subjektivitas, di mana setiap pembaca mengembangkan interpretasinya sendiri atas teks serta keyakinannya pada keabsahan teks tersebut. Subjektivitas gnostik memiliki peramerter, itu muncul dari keadaan spiritual jiwa (*ma'rifah*) yang terhubung dengan kehadiran ilahi yang hasilnya (buah) adalah pengetahuan transendental, pengetahuan yang melampaui kecerdasan.

[170] Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin and New York: De Gruyter, 1980), h. 135-136.

BAB 3

‘ABD AL-QĀDIR AL-JAILĀNĪ: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN

Pembahasan pada bab ketiga ini akan merumuskan konstruksi hermeneutika ‘Abd al-Qādir al-Jailānī. Adanya perincian perangkat hermeneutika yang dipakai oleh al-Jailānī tidak berarti bahwa masing-masing bagian terpisah dan berdiri sendiri, melainkan ini merupakan sistem kesatuan. Artinya, satu dengan yang lainnya saling menunjukkan bagiannya sekalipun tidak secara keseluruhan. Adanya unsur hakiakat umpamanya, tidak terlepas dari unsur syariah sebagai kendali hakikat, begitu juga harus tetap memperhatikan unsur bahasa agar terhindar dari pena’wilan yang terlalu jauh, yang menjadi distingsi antara sufi amali dan sufi falsafi. Namun demikian, semuanya bisa dipisahkan secara epistemologis sebagai konstruksi ekosteris yang mewakili *ẓāhir*/lahir dan konstriksi esoteris yang mewakili *bāṭin*/spiritual. Karena itu karakteristik tafsir isyari al-Jailānī adalah kongruensi dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin* sebagai kesatuan asosiasi dan harmonisasi, sekaligus sebagai representasi ahli sufi sunni amali yang mengkomparasikan dimensi lahir dan batin.

Sebelum memasuki bahasan inti, terlebih dahulu bab ini akan memaparkan bografi al-Jailānī beserta latar belakang sosio-kultural yang menjadi pembentuk pribadinya, khususunya setting kota Baghdad yang menjadi tempat pengembaraan sekaligus tempat dedikasi intelektual spiritualnya. Pada masa al-Jailānī menulis tafsri al-Jailānī, sehingga pemahaman atas dinamika sosiso-politik dan sosio-ekonomi Baghdad akan membantu memahami motif inti dan tujuan utama di balik penulisannya. Kemudian, pada bab ini juga akan dibahas

otentisitas tafsir al-Jailānī, karena terdapat beeberapa sarjana yang meragukan otentisitasnya, dengan merujuk kepada sumber-sumber yang otoritatif, yang menunjukkan keaslian penisbatan ini kepada al-Jailānī.

A. Konteks Politik, Ekonomi, Sosial, dan Budaya Pada Masa Syaikh 'Abd Al-QāDir Al-Jailānī

1. Konteks Sosio-Politik Masa al-Jailānī

Sebelum membahas hagiografi Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī, penulis melihat terlebih dahulu alur konteks sejarah pada masa Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī yaitu pada rentang tahun 470-561 H./1077-1168 M. Hal ini bertujuan untuk mengetahui berbagai macam peristiwa yang melingkupi perjalanan hidup al-Jailānī dari lahir hingga meninggal, baik di arena politik, sosial dan ilmiah. Al-Jailānī hidup pada masa kekhalifahan Abbasiyah, tepatnya pada periode keempat (477-590H/1084-1197 M). Pada periode ini pemerintahan berada di bawah kendali khalifah IV Abbasiyah yang dihegemoni oleh kesultanan Seljuk.[1] Pada masa ini banyak terjadi gejolak politik dan konflik agama. Mulai dari perebutan wilayah, harta benda hingga perebutan posisi tahta kerajaan.

Kesultanan Seljuk adalah salah satu dinasti kecil yang lahir pada masa Khilafah Abbasiyah yang ingin memisahkan diri. Dinasti ini didirikan oleh Rukn al-Din Ab Thalib Tuqhru Bek bin Mikail bin Seljuk.[2]

Bani Seljuk mengalami pergolakan besar baik dari dalam (internal) maupun dari luar (eksternal). Dari dalam, misalnya ada gerakan yang dipimpin oleh Hasan bin al-Sabah, gerakan ini dikenal dengan gerakan Batniyyah. Selain itu, gerakan ini juga terkenal dengan gerakan "*Hasyasyin*"[3]. Gerakan tersebut adalah

---

[1] Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1993), h. 50.

[2] Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 65.

[3] Gerakan ini disebut dnegan "*Hasyasyin"* karena mereka penghisap *hasyisy* (sejenis ganja) untuk memperoleh tingkatan "asyik", tingkatan yang

gerakan teroris yang berupaya memberontak terhadap penguasa kerajaan. Gerakan ini bermarkas di benteng kematian (*Qal'ah Alamut*).[4]

Di antara petinggi kerajaan yang menjadi korban kekerasan gerakan ini adalah muazin di Isfahan, Nizam al-Mulk, menteri Maliksyah, Ubaidillah bin 'Ali bin Khutaibi (kepala pengadilan tinggi Isfahan), Abu A'la Said bin Muhammad al -Bukhar (Mufti Isfahan), Abu al-Mahasin 'Abd al-Wâhid bin Isma'il Rayan.[5]

Pergolakan internal lainnya yaitu kerusuhan dari Asia Tengah yang diprakarsai oleh Tutusy Alep Arselan karena Tutusy tidak puas diberi posisi di wilayah Syam dan juga sejumlah kelompok yang tidak puas dengan kebijakan Malikisyah yang menembak 7.000 tentara yang dianggapnya kurang disiplin.

Adapun pergolakan dari luar misalnya perang salib yang berlangsung hampir tiga abad dari tahun 1029 M sampai 1270 M umat Islam sangat sulit menghadapi tentara salib yang sangat terorganisir karena masih disibukkan dengan masalah internal yang belum terselesaikan.

Dinasti Abbasiyah IV yang dimulai pada tahun 447-456 H/1055-1258 M atau sejak masuknya kaum Saljuk ke Bagdad hingga jatuhnya Bagdad ke tangan kaum Tartar yang dipimpin oleh Hulagu, diwarnai oleh dua gaya kepemimpinan. Yaitu gaya khilafah dan gaya kesultanan. Khilafah dipegang oleh keturunan Abbasiyah, sedangkan kesultanan dipegang oleh keturunan Saljuk.[6]

---

dikehendaki oleh sebagian orang-orang sufi. Orang barat menamkannya "*Assasin"*, karena mereka adalah teroris-teroris bagi lawan politiknya.Lihat.Nuruzzaman al-Shiddiqi, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h.28.

[4] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī* (Yogyakarta: LkiS, 2011)h.16.

[5] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h.17.

[6] Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu dan Pengetahuan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003), h.51.

Pada 10 Ramadhan 529 H, keduanya berselisih soal perebutan kota Bagdad. Kesultanan yang dipimpin oleh sultan Mas'ûd mampu melemahkan khilafah yang dipimpin oleh khalifah al-Murtasyid dan mampu menguasai Bagdad. Pada akhirnya, khilafah melemah dan terkadang hanya sebagai simbol. Karena kekuasaan sesungguhnya pada saat itu berada di tangan wazir atau panglima atau sultan sehingga terkadang nasib khalifah tergantung pada selera penguasa, diangkat, diturunkan, atau bahkan dibunuh.[7] Hal ini mengejutkan umat Islam dan menyebabkan fitnah terjadi di mana-mana. Sebagian umat Islam menuntut agar khalifah dikembalikan ke posisinya.

Masa Dinasti Abbasiyah IV yang diperintah oleh kaum Saljuk selalu diwarnai dengan bentrokan antar saudara dalam pemerintahan. Bentrokan saudara kandung di Seljuk dimulai dengan kepemimpinan Sultan Mahmud yang diberi gelar sultan atas jerih payah ibunya, yaitu Turkhan Khatun ketika Mahmud berusia empat tahun. Penunjukan itu menimbulkan kecemburuan Barkyaruk, anak tiri Turkhan Khatun. Dia menuntut kesultanan Mahmud agar terjadi pertempuran selama dua tahun dan berakhir dengan kemenangan di tangan Barkyaruk. Mahmud lengser dari posisinya, sedangkan ibunya ditangkap.[8]

Setelah itu, terjadi bentrok saudara antara Barkyaruk dan pamannya, Tutusy di Azerbaijan. Dalam pertempuran itu, pertahanan Barkyaruk hancur dan memaksa Barkyaruk mundur ke Isfahan tempat sultan Mahmud memerintah. Sehingga kesempatan ini pun tidak disia-siakan Mahmud untuk membalas dendam karena telah mencopotnya dari jabatan sultan. Mahmud berencana membunuh Barkyaruk, tetapi rencana itu gagal karena Mahmud menemui ajalnya terlebih dahulu. Bahkan Barkyaruk diangkat oleh rakyat sebagai penggantinya. Sejak itu Saljuk telah diancam dengan perpecahan.[9]

---

[7]Sunanto, *Sejarah Islam Klasik,* h.52.

[8] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h.38.

[9] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h. 39.

Pemerintahan Bani Saljuk pada masa Wazir Barkyaruk, , Negara ditandai dengan tirani dan kemerosotan moral. Mereka terbuai oleh kemegahan duniawi, pemanjaan diri, mabuk-mabukan, menumpuk kekayaan dan budak serta perbuatan zalim lainnya yang mengakibatkan *dehumanisasi,*[10] *despiritualisasi,*[11]dan *destrukturalisasi.* Bahkan masa itu ditandai dengan masa suram.

Berdirinya dinasti Bani Saljuk merupakan salah satu faktor yang menyebabkan kemunduran kekhalifahan Abbasyiyah.[12] Faktor lain yang meyebabkan kemunduran kekhalifahan Abbasyiyah, yakni kemewahan hidup di kalangan penguasa yang ditambah dengan tunduknya kekhalifahan pada tentara bayarannya sendiri yang berasal dari etnis Turki, sehingga tentara bayaran inilah yang seolah-olah menjadi penguasa.[13]

Bani Abbasyiyah telah mengalami pergantian periode kekhalifahan sebanyak 5 kali pada masa hidup al-Jailānī:

a. Al-Mustadhir Billah. Lahir pada tahun 470 H, dibaiat menjadi khalifah pada tahun 487 H. dan meninggal pada tahun 512 H. Pada masa awal pemerintahannya banyak terjadi perseteruan antara kelompok Ahlussunnah wal Jamaah dengan kelompok Rafidhah hingga terjadi kebakaran dibanyak tempat dan beberapa kejadian yang banyak memakan korban.
b. Al-Mustarsyid. Memimpin dari tahun 512 H. hingga 529 H. Dia mampu mempertahankan kekhalifahan selama 17 tahun. Namun, nasibnya malang karena mati secara tragis di tangan kelompok Bathiniyah.

---

[10] *Dehumanisasi* berarti tidak adanya rasa prikemanusiaan.Lihat. Tim Penyususun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* h. 533.

[11] *Despiritualisasi* berasal dari kata spiritual yang berarti berhubungan dengan atau sifat kejiwaan (rohani, batin). Lihat. Tim Penyususun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* h. 1373.

[12] Dedy Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 137-138.

[13] Imam Ghazali Said, *Pengkafiran Sesama Muslim* (Surabaya: Diantama, 2012), h. 3.

c. Al-Rasyid Billah. Memimpin hanya dalam durasi waktu yang sangat singkat yakni 11 bulan. Ia mati karena dibunuh. Pada masanya kelompok Rafidhah mulai sedikit.
d. Al-Muqtafi li Amrillah. Pada masanya perang salib berkobar.
e. Al-Mustanjid Billah.[14]

Pada periode-periode itulah berdiri dua kubu kekuatan antara kekhalifahan Abbasyiyah dengan dinasti Saljuk. Di sini Saljuk mempunyai hasrat untuk merebut kursi kekhalifahan. Mereka ingin menguasai kekhalifahan Abbasyiyah serta menggeser kedudukannya. Dari sinilah terjadi peperangan besar antara khalifah dengan Sultan, yang mana kemenangan berada dipihak Sultan. Hal ini berujung pada naiknya derajat kesultanan dan turunnya derajat kekhalifahan karena tertawan.[15] Kedudukan khalifah menjadi tak lebih dari sekedar boneka para sultan.[16] Kekalahan yang berada di pihak khalifah ini berdampak pada terampasnya harta kekayaan beserta penghasilan para penduduk Baghdad. Peristiwa peperangan antara kekhalifahan dengan kesultanan banyak menelan korban. Derita ini membuat para penduduk Baghdad mengalami kegoncangan lahir batin.[17] Belum lagi peristiwa perang Salib yang membawa dampak kehancuran, ketidak-amanan, dan ketidak-damaian.[18]

Kondisi sosial suatu masyarakat tidak lepas dari kondisi politik yang terjadi pada masa itu. Kondisi politik yang carut-marut ini menghasilkan situasi sosial yang carut marut pula. Kondisi sosial kekhalifahan Abbasyiyah masa ini ditandai dengan gaya hidup sangat glamor dan serba-serbi kemewahan

---

[14] Said bin Musfir al-Qathani, *Al-Syaikh 'Abd al- Qādir al-Jailānī wa Arauhu al-I'tiqādiyah wa al-Ṣūfiyah/Buku putih Syaikh Abdul Qadir al-Jailani* (Jakarta: Darul Falah, 2003), h. 5-6.

[15] Syekh Abul Hasan al-Nabawi, *Syekh Abdul Qadir Jaelani*, penerjemah Abu Asma (Solo: CV. Ramadhani, 1985), h. 9-10

[16] Philip K. Hitti, *History of the Arab*, penerjemah Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2010), h. 605.

[17] Syekh Abul Hasan al-Nabawi, *Syekh Abdul Qadir Jaelani*, h. 11.

[18] Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (New Delhi: Low Price Publication, 1961), h.349.

dunia. Para khalifah sangat suka berfoya-foya baik untuk memuaskan kebutuhan lahir maupun batin. Hal ini bisa dilihat dari kecintaannya pada benda-benda mewah, fashion yang modis, dan lebih parah lagi rusaknya moral yang menyebabkan tindakan seksual merajalela.[19]

Kondisi seperti inilah yang dihadapi oleh al-Jailānī semasa hidupnya. Situasi ini diantaranya yang mendorong al-Jailānī untuk menjadi petunjuk jalan kebenaran, berdakwah, mengajar, dan bertekad memperbaharui jiwa-jiwa yang rusak, memerangi kemunafikan, memadamkan bara api perpecahan.[20]

Kondisi politik dan sosial pada masa al-Jailānī tidak sama halnya dengan kondisi keilmuan pada masanya. Bahkan bisa dibilang berbanding terbalik 180 %, karena kondisi keilmuan pada waktu itu masuk dalam katagori terbaik.[21] Hal ini terbukti dengan berdirinya akademi Islam pertama yakni Nizâmiyyah. Nizâmiyyah inilah yang kemudian menjadi nisbat bagi pembangunan akademi-akademi lainnya. Nizâmiyyah didirikan pada tahun 1065 M. oleh Nizâm al-Mulk, seorang menteri pada masa Bani Saljuk.[22] Di Madrasah Nizâmiyyah inilah al-Jailānī menimba ilmu dan di sini juga ulama' terkemuka yakni al-Ghazali sempat mengajar selama 4 tahun.[23] Dan jika ditengok ke belakang yakni pada masa awal kekhalifahan Abbasyiyah merupakan awal kemajuan ilmu pengetahuan diberbagai bidang, antara lain: bidang kedokteran, filsafat Islam, Astronomi dan matematika, kimia, geografi, historiografi, teologi, hukum dan etika Islam, sastra, dan bidang kesenian lainnya.[24]

2. Konteks Sosio-Ekonomi

Pertanian, hasil ternak, dan perniagaan merupakan tulang punggung perekonomian di negri-negri Islam secara umum.

[19] Philip, *History of the Arab*, h. 416-417.
[20] Syekh Abul Hasan al-Nabawi, *Syekh Abdul Qadir Jaelani*, h.12.
[21] Said, *Buku putih Syaikh Abdul Qadir al-Jailani*, h. 9.
[22] Philip, *History of Arab*, h. 515.
[23] Philip, *History of Arab,* h. 516-518.
[24] Philip, *History of Arab*, h. 454-503.

Akan tetapi perekonomian ini belum bisa berkembang pesat pada masa ini, bahkan cenderung menurun dan tersendat karena faktor-faktor berikut:

Pertama, orang-orang badui (suku pedalaman) menyerang perkotaan, di samping maraknya gerombolan maling dan perampok. Orang-orang badui memang sudah dikenal sepanjang masa sebagai orang yang suka berperang dan berpetualang. Mereka melakukan kebiasaannya itu untuk mendapatkan kebutuhan pokok sebagai penunjang kehidupan mereka. Kota dan daerah-daerah yang ramai menjadi saasaran mereka. Pada masa ini, dalam rentang setahun, sangat jarang suatu kota yang aman dari perampokan. Selain itu, maraknya pencurian dan perampokan hampir saja membuat aktivitas perniagaan mereka lumpuh total.[25]

Namun demikian, masa krisis seperti ini tidak terus-menerus. Hal itu tergantung pada kekuatan Daulah Islamiyah dan wibawanya. Apabila negara lemah, sementara kerusakan dan kejahatan terjadi di mana-mana, maka inilah yang menjadi faktor dominan lesunya pertumbuhan ekonomi kaum muslim. Sebaliknya apabila Daulah Islamiyah mampu menstabilkan pemerintahan dan mampu melakukan kontrol, maka negara akan mampu meredam aksi orang-orang yang melanggar hukum.[26]

Pada masa ini pula muncul tren tentara bayaran yang berasal dari Turki, Magharibah (suku Maroko), dan wilayah lainnya menyerang negara Islam. Serangan Tughril Bek dan bala tentaranya terhadap khalifah Bani Fatimiyah di Bagdad merupakan bukti yang tak terbantahkan. Demikian pula yang

[25] Muḥammad Fāḍil al-Jailānī al-Ḥasanī, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī,* penerjemah. Ahmad Dzulfikar (Depok: Keira, 2016), h. 60.

[26] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 60

dilakukan suku Oghuz (pedalaman Turki) terhadappenduduk Mosul (Irak) juga merupakan bukti yang tak terelakkan.[27]

Kedua, perang antar negara. Abad ke-4 dan awal abad ke-5 Hijriyyah merupakan masa kebangkitan militer Bizantium (Romawi Timur) pada masa kaisar Ioannes I Tzimiskes (925-976 M). Gema kebangkitan itu sampai juga ke wilayah Masyriq al-Islāmi (Mesir, Libanon, Palestina, Yordan, dan Syiria). Kebangkitan militer ini diwarnai dengan sejumlah serangan ke negri-negri kaum muslim, khususnya bagian utara dan tengah Syam.[28]

Ibnu Kaṡīr, misalnya, dalam sub judul "*Aḥdaṡ sanah iṡnataini wa sittīn wa arba'u mi'ah* (peristiwa-peristiwa tahun 462 H)", menyebutkan: "Kaisar Bizantium (Romawi Timur) bertolak dari Kontantinopel menuju Syam. Ia membumi hanguskan desa-desa terbesar antara Konstantinopel hingga Manbaj. Mereka membunuh para lelaki serta menawan wanita dan anak-anak.[29]

Pada tahun yang sama hampir saja terjadi serangan. Hal ini seperti yang dinyatakan Ibn kaṡīr: "Raja Romawi, Armanus, menyiapkan pasukan yang sangat besar bagaikan gunung. Ia merekrut pasukan dari Roma, al-Kurkh, dan Franka. Pasukan tersebut selain jumlahnya yang sangat besar juga memiliki perbekalan yang memadai. Maksud kedatangan mereka kali ini ingin membasmi Islam dan para pemeluknya. Sepanjang perjalanan hingga ke Bagdad, tentara Armanus merampok desa-desa yang mereka lewati.[30]

Hal inilah yang membuat sultan Alp Arslan menyambut kedatangantentara Romawi dengan 20.000 pasukannya. Peristiwa ini terjadi pada hari rabu, 3 hari sebelum habisnya

---

[27] Abū al-Fidā''Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṡīr al-Qursyi al-Baṣrī, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār Iḥyā'al-Turāṡ al-'Arabī, 1988), j. XII, h. 66, 71-77.

[28] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 60-61.

[29] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. XII, h. 99-100.

[30] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. XII, h. 100.

Dzulkaidah tahun 462 H. Sultan Alp Arslan tidak memberi kesempatan pada tentara Romawi, saat pasukan yang bertugas membawa perbekalan belum sampai di medan tempur, atas saran seorang pakar fiqih, Abu Nashr Muhammad bin Abdullah al-Bukhari, pada hari jumat, tepatnya setelah mathari tergelincir ke barat (waktu zuhur), pasukan sultan Alp Arslan melakukan serangan.[31]

Sebelum melakukan serangan tersebut, Sultan Alp Arslan berdoa dengan khusyuk meminta pertolongan kepada Allah seraya mengusapkan tanah ke wajahnya. Pada akhirnya ia berhasil membuat pasukan Romawi bertekuk lutut. Bahkan, tentara kaum muslim berhasil menawan Armanus. Armanus dibebaskan setelah memberikan tebusan.[32]

Ketiga, kezaliman para penguasa. Kezaliman ini menggejala hampir pada setiap penguasa dan raja pada masa itu. Kebiasaan ini muncul dalam bentuk pungutan harta, baik melalui jalan yang hak maupun batil. Selain itu, juga diterapkan pajak yang mencekik dan penyitaan.[33]

Ibnu Kaṡīr dalam sub judul *"Aḥdaṡ sanah samānīn wa arba'u mi'ah* (peristiwa-peristiwa tahun 490 H)", menyatakan, "Muhammad bin Zaid mempunyai harta yang banyak, tanah pertanian yang luas, dan hidupnya nikmat. Konon, ia memiliki 40 kampung, dia banyak bersedekah, melakukan kebaikan, dan menjalin hubungan dengan para ulama dan orang-orang fakir. Kewajiban zakat yang disimpan mencapai 10 ribu dinar, belum termasuk *'usyur* (tanah garapan yang pajaknya 10 persen). Dia mempunyai taman yang seorang raja belum pernah memilikinya. Penguasa wilayah Ma Wara'a al-Nahr (Transoxania) yang bernama al-Khidr bin Ibrahim menginginkan taman tersebut agar dipinjamkan sebagai tempat peristirahatan. Akan tetapi, Muhammad bin Zaid menolaknya seraya mengatakan, 'Apakah

[31] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. XII, h. 100.

[32] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. XII, h. 100.

[33] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 62.

aku meminjamkan taman itu untuk anda agar anda dapat meminum khamr di sana? Padahal dulunya, taman itu adalah tempat orang-orang yang berilmu, orang-orang yang belajar hadis, dan menekuni ilmu agama.[34]

Kemudian dia langsung meninggalkan raja itu. Akibatbya, sang raja pun membencinya. Raja al-Khidir memanggilnya kembali untuk membeli sebagian tamannya dengan alasan untuk dialokasikan untuk hal-hal yang lumrah. Muhammad bin Zaid pun datang ke istana untuk memenuhi panggilan sang raja, tetapi sesampainya ia di sana, ia langsung ditangkap dan dipenjarakan di ruang bawah tanah yang ada di istana, kekayaan dan harta bendanya dirampas, kemudian dia tidak diberi makan dan minum sampai dia mati.[35]

Keempat, bencana alam. Pada masa itu bencana alam muncul sangat sering dan mengerikan. Sebagian besar bencana ini adalah gempa bumi yang menggoncang keras dan memporak-porandakan seisi negri dalam waktu yang sangat singkat, juga angin topan, petir yang menyambar, dan banjir bandang serta sunami. Selain itu musim kering dan kelaparan datang bersamaan dan merusak tumbuh-tumbuhan.[36]

Ibn Kaṡīr dalam sub judul *"Aḥdaṡ sannah arba' wa khamsīn wa arba'u miah* (Peristiwa-peristiwa tahun 454 H)" melaporkan: "Gempa bumi bersekala besar terjadi di daerah Wasith dan wilayah Syam. Akibatnya, satu bagian pagar tembok benteng kota Tripoli roboh. Selain itu, terjadi dua wabah kematian. Orang-orang mati karena penyakit cacar dan mati mendadak sehingga menimbulkan banyak korban jiwa."[37]

Dalam *"Aḥdaṡ sannah sab' wa khamsīn wa arba'u miah* (Peristiwa-peristiwa di tahunn 457 H)", Ibn Kaṡīr kembali melaporkan: "Di Mesir muncul wabah berbahaya yang

[34] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. XII, h. 163.
[35] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 163-164.
[36] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 63.
[37] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 70.

menewaskan 1.000 jiwa setiap harinya. Di Khurasan terjadigempa bumi dalm satu hari yang menyebabkan gunung-gunung meletus sehingga banyak korban jiwa dan menenghancurkan kota-kota, banyak orang yang melarikan diri ke padang pasir dan menetap di sana."[38]

Dalam sub judul "*Aḥdaṡ sanah sittah wa 'isyrīn wa arba'u miah* (Peristiwa-peristiwa tahun 426 H)", Ibn Kaṡīr juga melaporkan: "Tahun itu Amir (Gubernur)n Mekkah mengalami kehabisan dana. Oleh karena itu, Amir Mekkah memerintahkan mengambil emas di tirai, talang, dan pintu ka'bah untuk dilebur menjadi kepingan dirham dan dinar. Hal yang sama juga dilakukan gubernur Madinah terhadap lentera mesjid Nabawi. Sementara itu di Mesir sedang terjadi inflasi yang sangat tinggi, yang tersisa bagi para penguasa Mesir hanyalah 3 ekor kuda, padahal sebelumnya mereka memiliki banyak kuda dan ternak.[39]

Pada suatu hari, seorang mentrib turun dari keledainya. Kacung mentri itu lalai karena lapar, maka keledai itu pun diambil oleh 3 orang dan mereka menyembelihnya untuk dimakan. Kemudian, 3 orang itu ditangkap dan akhirnya mereka disalib.[40]

Orang-orang badui menawarkan makanannya dijual di jantung kota. Untuk masuk ke tengah kota, mereka tidak lagi dihalangi oleh pemeriksaan, padahal biasanya mereka selalu diawasi karena dikhawatirkan mereka akan mencuri dan merampok.[41]

Para penguasa Mesir juga sangat terdesak oleh kebutuhannya sendiri, sehingga mereka menjual barang-barang berharga mereka. Di antara mereka ada yang menjual 11.000 baju perang dan 20.000 pedang yang penuh dengan hiasan.[42]

---

[38] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 89.
[39] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 99.
[40] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. .464.
[41] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 466.
[42] Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* j. XII, h. 478.

Demikianlah beberapa gambaran kondisi ekonomi yang menimpa negri Islam dari waktu ke waktu pada masa itu. Hal itulah yang menyebabkan tersendatnya kemjuan secara umum.

3. Konteks Sosial

Dengan melakukan induksi secara seksama terhadap kondisi masyarakat pada saat itu, maka status sosial masyarakat pada saat itu terbagi menjadi tiga golongan:[43]

Pertama, kaum aristokrat. Mereka adalah keturunan Bani Abbasiyah di Baghdad, Bani Fathimiyah di Mesir, dan beberapa bangsawan yang ada di Syam. Mereka orang-ornag yang hidup dengan penuh kenikmatan dan glamor dunia serta tenggelam dalam kenikmatan syahwat. Mereka adalah orang-orang yang mendapatkan akses terhadap kesejahteraan hidup. Contoh gaya hidup mereka seperti yang dilaporkan oleh sejarawan berikut.[44]

Ibn Kaṡīr menceritakan ciri perkakas (perabotan) putri Malik Syah pada tahun 480 H. "Pada bulan Muharram perabotan putri Malik Syah dipindahkan ke kediaman raja dengan iring-iringan 130 ekor unta yang dihias dengan *dibaj* (sutera) dari Romawi. Mayoritas muatan unta berupa wadah-wadah yang terbuat dari emas dan perak. Ada juga 74 ekor keledai yang dihias dengan *dibaj* (sutera) kerajaan lengkap dengan lonceng dan kalung yang terbuat dari emas dan perak. Belum lagi, 6 dari 12 kotak yang terbuat dari perak yang berisi mutiara dan kalung. Selain 74 ekor keledai tadi, terdapat 33 ekor kuda yang pelananya terbuat dari emas bertahtakan mutiara, dan tempat duduk besar yang dianyam dengan *dibaj* maliki."[45]

Ibn Kaṡīr juga menceritakan kehidupan Abu Nashir Ahmad bin Marwan (w. 453 H), penguasa negri Diyabakir dan Miyaparkin. Ia melaporkan: "Abu Nashir Ahmad bin Marwan mempunyai 500 budak wanita di luar para pembantu, pembantunya juga berjumlah 500 orang. Dia mempunyai banyak

[43] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 63.
[44] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 64.
[45] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 64.

perhiasan, setiap satu perhiasan seharga 50.000 dinar bahkan lebih. Di ruang tamunya banyak alat-alat musik dan barang-barang seharga 200.000 dinar."[46]

Kedua, para ulama. Mereka adalah orang-orang yang mempunyai peranan mendidik umat dan menyeru kepada kebenaran serta membangkitkan kepercayaan diri mereka.[47]

Ketiga, orang awam. Mereka adalah orang-orang yang ditimpa kesulitan akibat peperangan dan kondisi kehidupan yang memburuk serta kerusakan. Hal inilah yang mengakibatkan mereka berpaling dan fokus mencari kebutuhan pokok: pangan, sandang, dan papan. Konidisi ini menyebabkan tersebarnya sikap opurtunis dan robohnya nilai-nilai akhlak mulia, sehingga mereka menjadikan perkataan mereka yang indah dan bagus sebagai profesi, seperti para penceramah dan para khatib, atau mereka berbicara hal-hal yang aneh yang tidak sesuai realita yang ada, melainkan hanya cemoohan yang tidak ada artinya. Mereka bertindak pada zaman yang rusak ini dengan senda gurau, seperti mengadu burung, berjudi, dan bernyanyi.[48]

4. Konteks Gerakan Keilmuan

Meskipun dalam kondisi ketidakstabilan ekonomi dan memburuknya keamanan, tetapi masa ini merupakan masa kebangkitan ilmiah yang tidak kalah dengan masa-masa sebelumnya. Di masa ini, karya ilmiah pada masa lalu dengan berbagai cabang dan ragamnya dikembangkan lagi ke tahap yang lebih sempurna, khususnya pada masa Bani Buwaihiyah. Masa ini merupakan masa pergerakan ilmiah yang sangat pesat. Pada masa ini pula telah dihasilkan berbagai macam karya ilmiah dari berbagai sumbernya. Masa inilah yang meberikan sumbangan

[46] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 64.

[47] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 64.

[48] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 64.

kepada kita berbagai macam referensi karya ilmiah, seperti bahasa Arab, sejarah, kedokteran, filsafat, dan lainnya.[49]

Ketika Bani Saljuk berkuasa dan mereka menemukan faktor yang mendukung rencana mereka ke depan, mereka langsung membangun sekolah yang menampung para ulama dan para penuntut ilmu. Bahkan, mereka memberikan beasiswa kepada para sarjana. Para ulama dan para pencari ilmu dibiarkan fokus dengan penelitian dan belajarnya. Mereka diberi ketenangan selama mereka masih belajar. Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī merupakan hasil dari salah satu sekolah yang tersebar di seluruh penjuru negri Islam saat itu.[50]

Ibn Jubair melaporkan pengalaman perjalanannya ke Baghdad: “Madrasah yang ada di Baghdad kurang lebih 30 sekolah, semuanya berada di Syarqiyah. Semua bentuk bangunannya bagus. Yang paling besar, megah, dan terkenal adalah madrasah Nazhmiyah yang dibangun oleh Nizham al-Muluk, dan diperbarui pada tahun 504 H. Madrasah atau lembaga ini mempunyai harta wakaf yang sangat besar berupa tanah produktif yang hasil pengelolaannya diserahkan untuk mengkaji para fuqaha dan guru besar di Madrasah tersebut. Baghdad harus bangga dengan keberadaan madrasah ini. madrasah ini memiliki kedudukan mulia dan agung yang akan selalu dikenang.”[51]

Dalam kungnjungannya ke Damaskus, Ibn Jubair juga melaporkan: “Di negri ini kurang lebih ada 20 madrasah, di antaranya ada dua gedung: yang lama dan yang baru. Akan tetapi, yang baru adalah yang bagus dan besar.”[52]

---

[49] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 66.

[50] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 66.

[51] Muḥammad bin Aḥmad bin Jubair al-Kanānī al-Andalusī, *Riḥlah Ibn Jubair* (Beirut: Dār wa Maktabah al-Halāl, t.t), j. I, h. 164.

[52] Ibn Jubair, *Riḥlah Ibn Jubair*, j. I, h. 198.

Ulama-ulama yang terkemuka pada saat itu banyak sekali. Penulis hanya menyebutkannya sebagai contoh saja dan tidak mengelompokkannya dalam kategori tertentu, antara lain:[53]

a. Abu al-Qasim Abdul Wahid bin Ali bin Burhan al-Akbari, salah seorang ahli bahasa, pakar ilmu kalam, dan lain-lain. Ia meninggal pada tahun 456 H.
b. Abu al-Hasan al-Bashri al-Nahwi, beliau seorang pakar ilmu nahwu pada masanya di Mesir. Ia meninggal pada tahun 469 H.
c. Abu Bakar al-Baihaqi, pengarang kitab *Al-Sunnan al-Kibrā wa al-Ṣugrā,* imam ahli hadis dan sejarah pada masa itu. Ia meninggal pada tahun 458 H.
d. Al-Hafizh imam Abu Bakar Ahmad bin Ali bin Tsabit, dikenal dengan julukan al-Khatib al-Baghadadi. Ia dikenal sebagai seorang yang memiliki banyak karya tulis. Ia meninggal pada tahun 463 H.
e. Abu al-Qasim al-Qusyairi, seorang guru besar sufi yang zuhur di Khurasan, pengarang kitab *al-Risālah al-Qusyairiyyah.* Ia meninggal pada tahun 465 H.
f. Seorang pakar hadis, al-Hafizh al-Kanani al-Dimasyqi Abdul Aziz bin Ahmad bin Ali bin Sulaiman. Ia meninggal pada tahun 466 H.
g. Al-Hafizh Abu al-Qasim Abdurrahman bin Mandah. Ia meninggal pada tahun 470 H.
h. Seorang guru besar mazhab Maliki, al-Qadhi al-Walid al-Baji Sulaiman bin Khalaf bin Sa'ad bin Khalaf al-Taijibi al-Andalusi al-Hafizh al-Faqih. Ia meninggal pada tahun 474 H.
i. Guru besar mazhab Syafi'i, Abu Ishaq al-Syirazi Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Fairuzzabadi. Ia meninggal pada tahun 476 H.

[53] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 67-68.

j. Abu Nashr Abdus Said bin Muhammad al-Sabagh al-Baghdadi, pengarang kitab *al-Syāmil fī al-Fiqh.* Ia meninggal pada tahun 477 H.
k. Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwaini al-Syafi'i. Ia meninggal pada tahun 478 H.
l. Guru besar mazhab Hanafi Qadhi al-Qudhar Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin al-Huasin al-Damaghani. Ia meninggal pada tahun 478 H.
m. Al-Hafizh al-Rihal Abu al-Qasim al-Syirazi Hibbatullah bin Abdul Warits bin Ali bin Ahmad Nuri, seorang yang mampu berjalan di ufuk. Ia meninggal pada tahun 485 H.
n. Abu Mas'ud al-Shibhani Sulaiman bin Ibrahim bin Muhammad al-Muhaddits, pengarang kitab *al-Takhrīj 'ala al-Ṣaḥihain.* Ia meninggal pada tahun 486 H.

Banyak ulama lainnya yang belum dicantumkan. Mereka adalah para ulama yang lebih mirip dengan semua sekolah. Tegasnya, satu sama lain tidak bisa dibandingkan keilmuannya, tetapi mereka memiliki banyak ilmu, baik secara lisan, akal, dan lain sebagainya. Selain itu mereka adalah orang-orang yang konsisten dalam mengamalkan ilmunya. Inilah yang menjadi perhatian penting terkait gerakan ilmiah pada masa itu.

5.Konteks Pengaruh Budaya terhadap Masyarakat

Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī hidup pada zaman yang banyak ulama terkemukanya, tidak hanya di Baghdad, tetapi juga diseluruh belahan dunia Islam. Para ulama pada saat itu memiliki peranan besar dalam memperkaya keilmuan Islam. Perpustakaan Islam banyak dipenuhi oleh karya-karya tulis mereka yang sangat berharga sehingga mereka (para ulama) masih memiliki kedudukan yang tinggi hingga saat ini.[54]

[54] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 68.

Mas ini merupakan saksi pergerakan budaya yang mendorong marak dan beragamnya pemikiran-pemikiran Islam. Hal ini dapat dibktikan dengan intensnya benturan akidah antara kaum Muslim dengan kaum Nahsrani. Bukan hanya itu, benturan akidah juga terjadi di internal kaum Muslim sendiri, antara Ahlusunnah yang ikut andil berpolitik di pemerintahan Abbasiyah sengan orang-orang Syi'ah yang ikut andil dalam pemerintahan Fathimiyyah di Mesir.[55]

Selain itu, banyaknya mazhab fiqih pada masa itu membuta para ulama bersungguh-sungguh menyebarkan mazhab mereka melalui karya tulis, mereka masuk dalam arena perdebatan yang melahirkan perbedaan mazhab. Hal inilah yang membuat umat Islam terpecah belah menjadi bermacam-macam kelompok dan mazhab, menyerupai partai atau golongan pada masa sekarang ini.[56]

B. Biografi Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī

1. Riwayat Hidup al-Jailānī

Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī dikenal sebagai wali-sufi dibanding sebagai ahli hukum Islam, walaupun beliau cakap dalam hal itu. Karena itu, gelarnya yang terkenal adalah *Ṣultān al-Auliyā'* (Rajanya para wali), *Imām al-Aṣfiyā'* (pemimpin para sufi) dan sebagai *al-Gauṡ al-'Aẓām* (manifestasi sifat Allah Yang Maha Agung, yang mendengar permohonan dan memberikan pertolongan).[57] Pemaparan riwayat hidup beliau diwarnai dengan kisah-kisah yang tidak rasional dan erat dengan fenomena yang unik dan ajaib. Seluruh fenomena kehidupan

[55] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 68.

[56] Fāḍil, *Nahr al-Qādiriyyah Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, h. 68.

[57] 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Sirr al-Asrār; Secret of The Secret- Hakikat Segala Kehidupan,* Terj. Zaimul Am (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008), h.15.

Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī itu diabadikan dalam satu karya yang disebut dengan *Manāqib*[58] ‘Abd al-Qâdir al-Jailānī.

Nama lengkapnya adalah Syaikh Abū Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Jailānī bin Abī Ṣālih Mūsa Janki Dausat bin Abdullah al-Jīlī bin Yaḥya al-Zāhid bin Muḥammad bin Daud bin Mūsa bin Abdullah bin Mūsa al-Jūn bin Abdullah al-Mahdi bin Ḥasan al-Muṡamma bin Abū Muḥammad Ḥasan bin Abū Ṭālib.[59]

Al-Jailānī dilahirkan di desa Naif, negeri Jailan, yaitu sebuah daerah terpencil di belakang Tabaristan, Iran. Daerah tersebut juga biasa disebut dengan Kaila dan Kailani serta dinisbahkan dengan Jaili, Jailani dan Kailani.[60] Beliau lahir pada tanggal 1 Ramadhan 470 H/1077 M dan dilahirkan dari seorang ibu yang bernama Syarifah Fāṭimāh binti Sayyid Abdullah al-Sumā’i al-Zāhid bin Jamāluddin Muḥammad bin sayyid Ṭāhir bin sayyid Abi al-Aṭa‘ Abdullah bin sayyid Mūsa Kamāluddīn ‘Īsa bin Alāuddin Muḥammad al-Jawād bin sayyid ‘Alī Riḍā bin sayyid Mūsa al-Khādim bin sayyid Ja’far al-Ṣādiq bin sayyid Muḥammad al-Bāqir bin sayyid Zainal ‘Abidīn bin sayyid Ḥusain bin sayyid ‘Alī r.a. bin Abī Ṭālib r.a.[61]

Al-Jailānī dididik di lingkungan yang besar lagi mulia, sesuai dengan nasab dan keturunannya. Ibu dan kakeknya, al-Sumaʼī, sangat mencintainya. Sejak kecil beliau sudah ditinggal ayahnya oleh karena itu beliau dididik dan digmebleng oleh ibu dan kakeknya dengan pendidikan kaum sufi yang hidup dengan sederhana dan ikhlas. Kealiman dan kekukatan batinnya sudah

---

[58]Manakib adalah kisah kekeramatan para wali, seperti Manakib Syaikh Abd al-Qadir al-Jailânî.Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.*Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990).

[59] ‘Abd al-Qādir al-Jailānī , *Al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn* (Istambul: Markāz al-Jailānī li al-Buḥūṡ al-‘Ilmiyyah, 2010), h. 13.

[60]Dr. Ali Muhammad al-Shallabi, *Biografi Imam al-Ghazali & Syaikh Abdul Qadir Jailani*.Penerjemah. Imam Mukhtar Ghazali dan Ibnu Abdurrahaman Fatan Al Maydani(Jakarta: Beirut Publishing, 2015), h. 176.

[61] Al-Jailānī , *Al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn*, h. 13-14.

terlihat semenjak beliau masih kecil. Beliau tidak mau menyusu pada siang hari bulan Ramdhan. Kealimannya tersebut belanjut hingga tampak pada perilakunya sehari hari.[62]

Setelah al-Jailānī mengetahui bahwa menuntut ilmu hukumnya adalah wajib bagi setiap muslim dan muslimah ia mulai melakukan perjalanan menuntut ilmu dari kota dan negaranya, Jilan, menuju Baghdad pada tahun 488 H. Usianya pada saat itu sekitar 18 tahun. Ketika al-Jailānī sampai di Baghdad, ia mempunyai tujuan untuk belajar di madrasah Nizhamiyah.[63] Madrasah Nizhamiyah merupakan satu-satunya lembaga pendidikan teologi yang diakui oleh negara. Nizhamiyah didirikan pada tahun 1065 M Oleh seorang menteri Persia yakni Nizham al-Mulk dan Nizhamiyah ini dijadikan sebagai pusat studi teologi (madrasah), khususnya dalam mempelajari ajaran mazhab Syafi'i dan teologi Asy'ariyah.[64]

Al-Jailānī terdaftar di Madrasah Nizhamiyah.[65] Di dunia Islam itu terkenal dan pusat pendidikan ilmu pengetahuan dan

---

[62] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h.40.

[63] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Al-Fath al-Rabbāni/Meraih Cinta Ilahi,* penerjemah. Abu Hamas (Jakarta: Khatulistiwa, 2009), h. xii.

[64] Philiph K.Hitti, *History of Arabs,* h.515-516.

[65] Terdapat penyimpangan sejarah oleh beberapa peneliti yang berpendapat bahwa "Dalam usia 18 tahun ia sudah meninggalkan Jilan menuju Baghdad pada tahun 488 H/1095 M. Karena tidak diterima belajar di Madrasah Nizhamiyah Baghdad, yang waktu itu dipimpin Ahmad al Ghazali, yang menggantikan saudaranya Abu Hamid al Ghazali." Padahal dalam tulisan Sultanul Ashiqeen, *"Sufism The Soul Of Islam"* yang menjadi rujukan tulisan di dalam web https://id.wikipedia.org/wiki/Abdul_Qadir_al-Jailani#cite_note-10, jelas dikatakan bahwa al-Jailānī diterima di madrasah Nizhamiyyah dan mendapatkan ijazah pada Dzulhijjah 496 H. Tulisan di stus wikipedia ini nampaknya menjadi rujukan beberapa situs lainnya di antaranya: https://muslimobsession.com/syekh-abdul-qadir-jailani-pernah-ditolak-di-madrasah-imam-al-ghazali/; https://republika.co.id/berita/lo0m0w/tokoh-sufi-syekh-abdul-qodir-jaelani-berpegang-pada-sunah; https://suaramuhammadiyah.id/2019/12/18/syekh-abdul-qadir-jailani-sang-

seni dengan guru-guru terkenal sebagai fakultas dan cendekiawan yang dilengkapi dengan kebijaksanaan. Al-Jailānī tidak hanya diuntungkan dari lembaga ini tetapi juga selama interval antara jadwalnya, ia mengunjungi ulama kontemporer lainnya. Sejauh memperoleh pengetahuan yang bersangkutan dia tidak pernah merasa puas dan mencari lebih. Guru-gurunya antara lain Abu al-Wafa Ali bin Aqil, Abu Ghalib Muhammad bin Hasan Baqalani, Abu Zakariya Yahya bin Ali Tabrizi, Abu Said bin Abdul Karim, Abu al-Anaim Muhammad bin Ali bin Muhammad, Syaikh Abu Said Mubarak Makhzumi dan Abu al-Khair Hammad bin Muslim al-Dabbas. Dia memperoleh pengetahuan qira'at Al-Qur'an, tafsirnya, ilmu hadis, fiqh, kamus, syariah, tasawuf dll. Secara keseluruhan tidak ada bidang pengetahuan seperti itu yang tidak dipelajari oleh al-Jailānī dari para ulama yang mahir pada saat itu.[66] Di Baghdad beliau bertemu dengan banyak ulama terkenal yang beliau timba kearifan dan keilmuannya sehingga menjadi seorang alim yang menguasai berbagai macam disiplin ilmu.[67] Al-Żahabi melukiskan sosok beliau dalam biografinya:

> "Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī adalah seorang pemuka, Imam, ulama, seorang yang zuhud, arif, panutan, Syaikh al-Islam, wali Allah, dan Reformis Islam."[68]

Ibn Rajāb juga menggambarkan beliau di dalam kitab *Żail Ṭabaqāt Ḥanābilah:*

> "Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī adalah seorang tokoh peradaban, teladan orang-orang arif, pemimpin para ulama,

---

penjaga-aqidah/. Lihat: Sultanul Ashiqeen, *Sufism The Soul Of Islam* (Pakistan: Sultan-ul-Faqr Publications Regd, 2020), h. 761.

[66] Sultanul Ashiqeen, *Sufism The Soul Of Islam*, h. 761.

[67] Al-Sallabi, *Biografi Imam al-Ghazali & Syaikh Abdul Qadir Jailani*, h.176.

[68] Syamsyuddin Muḥammad Aḥmad al-Żahabi, *Siyār A'lām al-Nubāla* (t.t: Yayasan al-Risalah, 1982), j.30, h.439.

kharismatik lagi berwibawa, memiliki ilmu yang luas, dan bijaksana."[69]

Dalam menuntut ilmu al-Jailānī telah menghabiskan waktu selama 32 tahun. Beliau mempelajari berbagai jenis keilmuan, misalnya, ilmu fiqh, ilmu tafsīr, ilmu khilāf (ilmu yang berbhubungan tentang perselisihan para ulama), ilmu uṣūl (kalam), ilmu naḥwu, ilmu ṣaraf, ilmu balāghah, ilmu mantiq dan ilmu taṣawwuf.[70] Dalam masa menuntut ilmu, beliau mengalami penderitaan panjang dalam menanggung kesempitan hidup dan menjalani sakitnya kekurangan. Namun, hal itu tidak membuat tekad beliau surut dan tidak pula melemahkan beliau menghadapai rintangan untuk menuntut ilmu. Setelah menguasai berbagai macam ilmu al-Jailānī mulai membuka madrasah keilmuan dan majelis-majelis nasihat di tahun 520 H.[71]

Adapun guru-guru al-Jailānī, diantaranya: Abu al-Wafa' 'Ali bin 'Aqil al-Hambali, Abu al-Khattab Mahfudz al-Kaludzani al-Hambali, Abu Hasan Muhammad bin al-Qadi Abu Ya'la Muhammad bin Husain bin Muhammad al-Fara' al-Hambali, al-Qadi Abu Sa'id al-Mubarrak bin 'Ali al-Mahzumi al-Hambali. Al-Jailānī belajar sastra dari 'Ali Abu Zakariya Yahya bin 'Ali al-Tabrizi dan belajar ilmu hadis dari Abu Ghalib Muhammad bin Hasan al-Baqilani, Abu Sa'id Muhammad bin Abd al-Karim bin Khasysisya, Abu al-Ghanim Muhammad bin Muhammad bin 'Ali bin Maimun al-Farisi, dll.[72]

Dari hasil ketekunannya menuntut ilmu dan sebagai bukti dari penguasaannya terhadap literatur keilmuannya, al-Jailānī

---

[69] Abū al-Faraj Abdurraḥman bin Syihābuddīn Aḥmad bin Rajab, *Al-Żail 'ala al-Tabaqāt al-Ḥanābilah* (Kairo: al-Sunnah Muḥammadiyyah, t.t),J.1, h. 290.

[70] M. Zainuddin, *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h.40.

[71] Al-Shallabi, *Biografi Imam al-Ghazali & Syaikh Abdul Qadir Jailani,* h.177.

[72] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jailānī li al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah, 2013), j.I, h. 21.

mempunyai banyak karya, diantaranta: *Tafsîr al-Jailānī, al-Fathu al-Rabbānī, al-Ṣalawātu wa al-Aurad, al-Rasāil, al-Gunyah*

tahun 561 H/1166 M dalam usai 91 tahun. Tanggal ini diperingati oleh para pengikutnya hingga saat ini. al-Jailānī meninggalkan empat orang istri dan empat puluh Sembilan anak. Dua puluh putera dan selebihnya puteri.[73]

2. Konsep Taswuf al-Jailānī

Pengertian tasawuf menurut al-Jailānī adalah percaya kepada Yang Haq (Allah) dan berperilaku baik kepada makhluk. Lebih jelasnya tasawuf menurut beliau adalah bertaqwa kepada Allah, mentaati-Nya, menerapkan syari'at *Li Ṭālib Ṭāriq al-Haqq, al-Diwān, Sir al-Asrār, Asrār al-Asrār, Jala' al-Khātir, al-Amru al-Muḥkām, Uṣūl al-Sibā', al-Mukhtaṣar fī 'Ulûm al-Dīn, Uṣūl al- Dīn.*[74]

Al-Jailānī meninggal pada tanggal 11 Rabiul akhir, menyelamatkan hati, membaguskan wajah, melakukan dakwah, mencegah penganiayaan, sabar menerima suratan takdir, menjaga kehormatan para guru, bersikap baik dengan saudara, meninggalkan permusuhan, bersikap lembut, melaksanakan keutamaan, menghindari dari menyimpan harta, dan tolong menolong dalam kebaikan baik urusan agama maupun dunia.

Ada 2 hal yang penting berkaitan dengan tasawuf yakni: *pertama*; mendidik jiwa, menyucikannya, dan membawanya untuk berakhlak mulia. *Kedua*; etis dalam pergaulan dengan memberikan hak kepada guru dan saudara, memberikan nasihat dan ikhlas dalam segala hal serta meninggalkan permusuhan.[75]

Adapun tasawuf al-Jailānī dibangun atas 8 pilar, yakni: dermawan, rida, sabar, isyarah, mengasingkan diri atau uzlah, tasawwuf, bepergian, dan kefakiran.[76]

---

[73] M. Zainuddin, *Karomah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī ,* h.37.

[74] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 21-22 .

[75] Said, *Buku Putih: Syekh Abdul Qadir al-Jailânî,* h. 418-420.

[76] 'Abl al-Qādir al-Jailānī, *Adab al-Sulūk wa al-Ṭawassul ila Manāzil al-Muluk,* terj. Tatang Wahyuddin. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2007), h. 236.

a. Kemurahan hati Nabi Ibrahim. Al-Jailānī menjadikan Nabi Ibrahim sebagai teladan dalam hal melatih kemurahan hati seseorang. Nabi Ibrahim dikenal sangat dermawan kepada sesama dan sangat senang menjamu tamu. Sifat tersebut disebut dengan *al-Sakha* (dermawan). *Sakha* aadalah berbaik kepada sesama dan mau berkorban dengan hartanya.[77]
b. Kepasrahan Nabi Ismail. Nabi Ismail sangat pasrah melakukan apa yang diperintahkan Allah Swt sekalipun dia harus mati. Hal ini sebagaimana diketahui bahwa Nabi Ismail sangat pasrah ketika dirinya akan disembelih ayahnya (Nabi Ibrahim) atas perintah Allah yang ditunjukan kepada ayahnya. Tanpa ada sedikit keraguan dan ketakutan Ismail-pun rela untuk melakukannya agar dirinya lebih dekat dengan Allah SWT. Sifat seperti itu disebut dengan *al-riḍā* (rela). *Rid*aadalah diamnya hati dalam guratan nasib. Seperti yang dikatakan Dzu al-Nun al-Mishri, *riḍā* adalah sikap senang hati dalam menjalani nasib. Maksudnya adalah sikap yang senantiasa menerima lapang dada atas segala karunia yang diberikan atau bala yang ditimpahkan kepadanya.[78]
c. Kesabaran Nabi Ayub. Al-Jailānī menjadikan sabra sebagai salah satu tahapan untuk bertasawwuf sehingga menjadi sufi yang sempurna. Salah satu makna sabra yang dikutip al-Kalabadzi adalah "pengharapan akan kesenangan atau kegembiraan dari Allah", dan ini merupakan pengabdian yang paling mulia dan paling tinggi. Tetapi sabar pada tingkat yang lebih tinggi adalah "sabra atas kesabaran". Menurut al-Aqlami, sabra adalah menahan diri dari sesuatu yang tidak menyenangkan yang menghampirinya dan dari

[77] Abū Ḥāmid al-Gazalī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Makrifah, t.t), v. II, h.247.
[78] Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* h.188.

kesenangan yang menjauhinya.[79] Dalam hal kesabaran, al-Jailānī meneladani sifat Nabi Ayub a.s. Nabi Ayub dikenal sebagai Nabi yang paling sabra atas apa yang menimpa dirinya. Nabi Ayub tetap bersabar atas cobaan yang menimpa tubuhnya, harta, dan anak-anaknya. Namun, hal itu tidak mengurangi ketaatannya kepada Allah Swt.

d. Doa Nabi Zakariya. Dalam hal ini, al-Jailānī memilih Nabi Zakariya sebagai panutannya. Nabi Zakariya dikenal cerdas, tanggap dan gigih dalam berdoa. Siang malam dia selalu berdoa bersama keluarganya. Hal ini disebut dengan *isyārah* (intuisi).
e. Kemiskinan Nabi Yahya. Maksudnya adalah mengasingkan diri dari duniawi agar terhindar dari kegilaannya terhadap duniawi. Sifat seperti itu disebut dengan *al-gurbah* (mengasingkan diri).
f. Berbusana wool seperti Nabi Musa. Maksud lainnya adalah bertasawuf/menyucikan diri. Karena salah satu asal kata tasawuf adalah busana yang terbuat dari wool. Namun yang terpenting adalah ketika orang bertasawuf atau menyucikan diri yaitu mengedepankan kehidupan akhirat ketimbang kehidupan dunia. Apapun yang dilakukannya semata-mata untuk kehidupan akhirat.[80]
g. Melanglang buana seperti Nabi Isa *al-siyāhah* (berkelana). Nabi Isa a.s adalah orang yang banyak dan sering berkelana di muka bumi yang dimaksud dengan berkelana adalah melawan hawa nafsu dengan melakukan perjalanan dan jauh dari keluarga yang bertujuan mendidik jiwa dan melawan nafsu dan agar bertemu orang-orang shaleh.[81]

---

[79] Muḥammad Nawawi al-Bantanī, *Kasyifā al-Sajā' Syarh Safīnah al-Najā'* (Indonesia: Maktabah Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah), h.15.

[80] Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* h.2.

[81]Hasyim Muhammad, *Dialog Antar Tasawuf dan Psikologi* (Yogyakarta: Walisongo Press, 2003), h.40.

h. Kefaqiran Nabi Muhammad Saw. Nabi Muhammad adalah Nabi yang paling memiliki sifat ini, menurut al-Ghazali, kefakiran diartikan sebagai ketaktersediaan apa yang dibutuhkan oleh seorang akan sesuatu. Maka dalam arti ini seluruh wujud selain Allah adalah fakir.[82]

Al-Jailānī memandang akhirat bersifat baik dan kekal, tempat yang penuh dengan kenikmatan dan kesucian. Sedangkan dunia merupakan tempat bencana dan pengasingan. Dunia adalah api bagi orang yang bertaubat dan orang yang hanya mencari kehidupan dunia akan terjerat di dalamnya. Al-Jailānī melandasi argunentasinya tersebut terhadap hadis Rasulullah Saw: "Sesungguhnya Allah tidak menciptakan makhluk yang lebih Ia benci selain dunia dan Allah tidak melihat kepda dunia semnjak ia diciptkan". Menurut al-Jailānī seharusnya orang yang berakal meninggalkan dunia dan mencari akhirat; bersifat *qana'ah* dengan merasa cukup atas apa yang diperolehnya; menjadikan sisa hidupnya amal yang bermanfaat untuknya pada hari kiamat; menjalani hidupnya dengan usahanya sendiri dan jangan mengkhawatirkan hari esok, karena Allah memberikan rizki setiap hari, dan Allah menanggung rizki seluruh makhluk-Nya.[83]

Al-Jailānī tidak bermaksud menganjurkan manusia untuk meninggalkan usaha (*kasb*) agar bisa hidup di dunia, karena ia menyadari bahwa seluruh Nabi mempunyai profesi dan mereka berusaha. Bahkan Rasulullah menganjurkan manusia untuk berusha dengan sabdanya; "Orang yang berusaha adalah kekasih Allah". Usaha (*kasb*) tidak menghalangi tawakal karena sesungguhnya dengan meninggalkan usaha (*kasb*) itu bertentangan dengan *ḥikmah.*[84]

[82] Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* h.198.
[83] Al-Jailānī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn*, h. 249-254.
[84] Al-Jailānī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn*, h. 249-254.

3. Geneologi Tasawuf al-Jailānī

Dalam mendalami ilmu tasawuf, al-Jailānī berguru kepada tiga orang guru yakni Syaikh Abū al-Khair Ḥammad bin Muslim al-Dabbas, Abū Muḥammad Ja'far bin Aḥmad bin al-Ḥasan bin Aḥmad al-Bagdādī, dan Abū Sa'īd Mubārak bin 'Ali al-Makhzūmī al-Hambalī.[85]

Syaikh al-Dabbas banyak mempengaruhi kehidupan sufistik al-Jailānī. Syaikh al-Dabbas dikenal berkepribadian sangat keras, tegas dalam tutur kata, dan kaku dalam bergaul.[86] Metode yang dipakai oleh Syekh al-Dabbas adalah metode *mujāhadah.* Di balik perlakuan yang keras itulah yang menjadi model ujian bagi para murid-muridnya. Hal ini bisa dilihat dari takaran seberapa jauh tingkat kesabaran dan ketabahan sang murid. Karena pada dasarnya tasawuf itu menjauhi kesenangan dan hawa nafsu.[87]

Al-Jailānī menerima *khirqah* (jubah kesufian) dari Syaikh Abū Sa'īd Mubārak al-Makhzūmī. *Khirqah* itu secara turun temurun telah berpindah tangan dari beberapa tokoh sufi yang agung. *Khirqah* yang mulia itu bersambung sampai kepada Rasulullah Saw. Syaikh Abū Sa'īd Mubārak al-Makhzūmi mendapatkan *khirqah* itu dari Syaikh Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad al-Qursyī, dari Abū al-Farraj al-Tursūsī, dari Abū al-Fadl 'Abd al-Wāḥid al-Tamīmī, dari Abū Bakr al-Syiblī, dari Abū Qāsim Junaid al-Bagdādī, dari Sirri al-Saqaṭī, dari Syaikh Ma'rūf al-Karakhī, dari Daud al-Ṭā'ī, dari Sa'īd Ḥabīb al-'Ajamī, dari Abū al-Ḥasan al-Baṣrī, dari 'Alī bin Abī Ṭālib, dari Nabi Muḥammad Saw.[88]

[85] Al-Jailānī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn*, h. 36.
[86] Al-Tadafi, *Mahkota Para Aulia: Syekh Abdul Qadir al-Jailani*, h.30.
[87] Said, *Buku Putih: Syekh Abdul Qadir al-Jailani*, h.22.
[88] Al-Jailānī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn*, h. 36-42.

C. Profil Kitab Tafsīr al-Jailānī

1. Latar Belakang Tafsīr al-Jailānī

Tafsīr al-Jailānī diterbitkan oleh *Markāz al-Jailānī li al-Buḥuṡ al-'Ilmiyyah* tahun 2009. Penyunting naskah ini adalah Syaikh Muḥammad Fāḍil Jailānī al-Ḥasanī al-Huasinī al-Tailānī al-Jamazraqī yang tinggal di Istambul Turki. Ia menyatakan telah melacak manuskrip di lebih dari 50 perpustakaan di 20 negara dan menemukan 17 karya al-Jailānī. Termasuk menemukan manuskrip tersebut di perpustakaan Vatikan.[89]

Penisbatan tafsir ini kepada Syaikh Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī menjadi paradoks karena terdapat beberapa perbedaan pandangan. Para penulis biografi al-Jailānī maupun peminat kajian tafsir tidak menyebutkan adanya kitab tafsir al-Qur'an secara utuh karya al-Jailānī. Muḥammad Ḥusain al-Zahabi misalnya, penulis *Tafsīr wa al-Mufassirūn* tidak mencantumkan tafsir ini dalam karyanya. Pada bab tafsir sufi mengupas *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Tustarī, *Haqāiq al-Tafsīr* karya al-Sulamī, *'Arāis al-Bayān fī Haqāq al-Qur'an* karya Abū Muḥammad al-Syirazi, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* karya Najm al-Din Dayyat dan '*Ala al-Daulah al-Samnānī* dan *Tafsīr al-Qur'ān* yang dianggap sebagai karya Ibn 'Arabī.[90] Rupanya Tafsīr al-Jailānī luput dari pembahasannya, padahal al-Jailānī ialah tokoh yang banyak dikenal orang melalui tarekat dan karangannya.

'Abd al-Qādir Muḥammad Ṣālih yang menulis *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī 'Aṣri al-Hadīṡ* juga tidak menyinggung tafsir ini sebagai kelengkapan pembahasan tafsir sufi pada bukunya. Ia hanya menamilkan *al-Man'u al-Fākhirah fī Ma'ālim al-Ākhirah* karangan Muḥammad Syākir al-Ḥasimī al-Miṣrī. Yūsuf Muḥammad Ṭāha Zaidan, penulis biografi 'Abd al-Qādir al-

[89]Syaikh Fāḍil al-Jailānīi dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* editor. Muḥammad Fāḍil al-Jailānī (Istambul: Markāz al-Jailānī li al-Buhūs al-'Ilmiyyah, 2013), h.24-25

[90] Muḥammad Ḥusain Al-Żahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kuait: Dār al-Nawādir, 2010), j. II, h.300-336.

Jailānī sekaligus pakar yang cukup otoritatif dalam bidang manuskrip tasawuf menginformasikan bahwa perpustakaan Rasyid Tripoli dan India mengoleksi Tafsir al-Qur'an yang dianggap milik al-Jailānī. Namun menurutnya tafsir tersebut masih diragukan keasliannya, dikarenakan para penulis manaqib-manaqib al-Jailānī tidak memberi isyarat bahwa al-Jailānī memiliki karya di bidang tafsir, bahkan al-Jailānī sendiri tidak pernah menyatakan memiliki karya dalam bidang tafsir.

Kesimpulan Taha Zaidan rupanya telah dikemukakan oleh Khairuddin al-Zirkili (1893-1976) dalam *A'lam.* Dengan tegas ia menyatakan bahwa *tafsīr al-Jailānī* yang memiliki nama asli *Tafsīr al-Fawātih al-Ilāhiyyah wa al-Mafātih al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah* adalah karya Ni'matullah bin Maḥmud al-Nakhjawanī (w. 920 H).[91] di kalangan akademisi klasik lebih dikenal dengan Syaikh Ilwan.[92] Keterangan senada diberikan Haji Khilafah (w. 1067 M) dalam *Kasyf al-Żunnūn*[93]dan *Hidāyah al-'Arifīn* karya al-Babani.[94] Menurut kedua sumber ini *al-Fawātih al-Ilāhiyyah wa al-Mafātih al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah* ditulis oleh al-Nakhjawani (w. 920 H) pada tahun 902 H berdasarkan pancaran-pancaran cahaya sufistik dan tanpa merujuk pada referensi apapun.

---

[91] Nama "al-Nakhjawani" dinisbatkan kepadanya karena berasal dari Nakhvhevan (Bahasa: Azezi: Naxcivan Muxtar), sebuah kawasan Azerbaijan seluas 5.500 km yang berbatasan dengan Armenia, Turki dan Iran. Naxcivan terdiri dari 6 rayon, Babak, Julfa, Ordubad, Sadarak, Shahbuz, dan Shahrur. http://id.wikipedia.org diakses pada 26 Juni 2021, pukul 19.30 WIB.

[92] Khair al-Dīn al-Zirkili, *Al-A'lām: Qamūs Tarājim li Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasriqīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 2002), v. 8, h.39.

[93] Haji Khalifah, *Kasyf al-Żūnūn 'an Asmā' al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.), v.2, h. 1292.

[94]Al-Babani, *Hidāyah al-'Arifīn,* al-Maktabah al-Syamilah 18 Gb, v. 2, h. 306.

Namun demikian, peneliti kitab ini , Syaikh Dr. Muḥammad Fāḍil, telah melampirkan bukti keontetikannya berupa salinan manuskrip (ا) yang di dalamnya penyalin tafsir menuliskan pada setiap akhir juz 1 hingga juz 3 kalimat berikut, "telah selesai juz 3 dari tafsir Sulṭān al-'Ārifīn Sayyid 'Abd al-Qādir al-Jailānī *qaddasallah sirrah."* Dalam salinan manuskrip (ج) telah dituliskan pada juz 1, "juz pertama dari tafsir al-Qur'an karya Maulana pemilik cahaya *rabbāni*, organ *ṣamadani*, Imam Para Arif, Mahkota Agama, *quṭb* yang sempurna Sayyid 'Abd al-Qādir al-Jailānī."[95] Fāḍil juga memaparkan data yang terdapat dalam kitab *Maktabah al-Madrasah al-Qādiriyyah al-'Ammah fī Bagdād* karya sekretaris umum perpustakaan Qādiriyyah yakni Sayyid Nūri Muḥammad Ṣabri. Pada halaman 23 kitabnya dia menyatakan bahwa salah satu buah karya al-Jailānī adalah tafsir al-Qur'an (*Tafsīr al-Jailānī*) dengan tulisan tangannya sendiri.[96]

Selain itu, Mufti Iraq, al-'Alim al-'Allamah Syaikh 'Abd al-Karim Basyarah al-Mudarris menyebutkan dalam kitabya, *Isnād al-'Alam ila Hadrah Sayyid al-'Alam* tentang beberapa karangan al-Jailānī. Ia menyatakan bahwa Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī memiliki beberapa karya, yang di antara karya besarnya adalah Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm dalam 6 jilid yang salah satu salinannya terdapat di Tharablus, Libya dan belum dicetak hingga sekarang. Para Nuqaba yakni pimpinan keluarga al-Jailānī yang berada di Baghdad pernah berencana mencetaknya, namun karena beberapa halangan maka tidak dapat dicetak.[97]

Kitab tafsīr al-Jailānī disusun karena Syaikh 'Abd al-Qādir Al-Jailānī ingin mewujudkan nilai-nilai Islam yang berasal dari kitabullah (al-Qur'an) melalui pembaharuan keimanan, penguatan ketakwaan, dan hubungan dengan Allah Swt. Kitab

---

[95] Syaikh Rahimuddin Nawawi al-Jahari al-Bantani dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī.* Penerjemah Syaikh Rahimuddin Nawawi al-Jahari al-Bantani (Ciputat: Salima Publika & Markaz al-Jailānī, 2013), h. xxiii.

[96] Al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* h. 24-26.

[97] Syaikh Rahimuddin Nawawi al-Jahari al-Bantani dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī*, h. xxiii.

ini juga bertujuan untuk membebaskan pemikiran dan ruh generasi muda dari segala bentuk keruskan material, moral dan intelektual. Dalam kitab ini, al-Jailānī tidak sekedar menafsirkan al-Qur'an dengan pola tafsir yang lazim terdapat di pelbagai kitab tafsir lain, tetapi tafsir ini lebih banyak bertumpu pada pemaparan berbagai sugesti yang dapat menghidupkan ruh serta menumbuhkan ketakwaan di satu sisi, dan di sisi yang lain dapat mengikat murid dengan gurunya, sehingga guru dapat terus meningkatkan kualitas murid mencapai derajat setinggi mungkin.[98]

Dengan itu, maka al-Jailānī mengajak agar orang-orang Islam melihat teks berdasarkan moral (*'ibrah*), tidak hanya dengan teori pengetahuan saja, dan berdasarkan rasa (*żauq*), dan suara hati (*wijdān*), tidak dengan argumentasi (*dalīl*) dan demonstrasi (*burhān*), dan dengan penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*al-'ayyan*) bukan dengan spekulasi (*takhmin*) dan asumsi (*ḥisbān*).[99]

2. Metode dan Corak *Tafsīr al-Jailānī*

Tafsir karya al-Jailānī tidak seperti kitab-kitab tafsir lainnya yang berpegang pada ilmu. Akan tetapi kitab tafsir beliau lebih berpegang kepada isyarat-isyarat yang menghidupkan ruh, meletakkan taqwa di satu sisi, dan di sisi lain menghubungkan antara murid dan gurunya, agar si murid bisa naik menuju derajat yang tertinggi. Kitab ini aslinya berjudul *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Māfatiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah*. Yakni membicarakan tentang pengaruh isayarat-isyarat al-Qur'an terhadap diri beliau sendiri akibat dari kedekatannya dengan Allah swt dan wushulnya dengan Nabi saw, yang tentu saja tiap-tiap orang berhak mengalami

[98] Syaikh Fāḍil al-Jailānī dalam dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī*, j,I, h. 28-29

[99] Al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī*,, j. I, h.30.

pengalaman yang berbeda-beda dengan al-Quran sesuai dengan kadar mujahadah dan kedekatannya dengan Allah swt.

Sumber penafsiran *Tafsīr al-Jailānī* adalah *bi al-isyāri*, yaitu mennakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna dzahirnya karena adanya isyarat yang tersembunyi yang hanya bisa diketahui oleh ahli suluk dan tasawuf, dan memungkinkan menggabungkan maksud dari makna tersirat (esoterik) maupun tersurat (eksoterik).[100] Dalam sumber tafsirnya al-Jailānī tidak menukil pendapat dari orang lain kecuali sedikit saja dari perkataan para ulama seperti Sayyidina Ali r.a, Ibnu Abbas, dan lain lain.[101] Jadi, tafsir ini tergolong tafsir isyari, meskipun tidak semua ayat dalam surah-surah al-Qur'an ditafsirkan secara isyari, akan tetapi struktur dalam bangunan pandangan sufi terhadap tauhid melalui penafsiran al-Jailānī kepada seluruh ayat-ayat Allah, baik yang tersirat dalam alam dan tersurat dalam al-Qur'an, sangat sistematis, runtut, teratur, dan sempurna.[102]

Dalam masalah ayat hukum, al-Jailānī hanya menjelaskan sedikit saja. Terkadang beliau juga menjelaskan masalah qira'at. Beliau tidak terpancang pada qiraat Imam Hafsh saja, melainkan beliau menafsirkan al-Qur‟an dengan banyak varian qira'at tetapi tanpa menyebutkannya.[103]

Metode yang digunakan dalam tafsir al-Jailānī adalah *ijmālī* (global), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Metode ini menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Sistematika

---

[100] Al-Syaikh al-Akbar Abū Bakr Muḥyi al-Dīn ibn 'Ali ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭami al-Ḥatimi al-Makruf bi Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 16.

[101] Dr. H Muh. In'amuzzahidin, M. Ag, *Menyingkap Makna Sufistik Tafsīr Al-Jailānī Karya Syaikh Abdul Qādir Al-Jailānī* (Semarang: IAIN Walisongo, 2014), h. 56-57.

[102] Syaikh Fāḍil al-Jailānī dalam dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h.xxv.

[103] Al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 25.

penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an.[104]

Corak penafsiran yang digunakan oleh al-Jailānī adalah corak *ṣūfī isyāri* (sufi indikatif) yang merupakan perenungan yang mendalam atas ayat al-quran melalui latihan spiritual, menahan hawa nafsu dan pembersihan diri. Namun corak penafsiran *ṣūfī isyāri* ini tidak diaplikasikan pada semua ayat al-Qur'an.

Ada beberapa ayat yang mau tidak mau harus ditafsirkan secara lafzi melihat tidak adanya isyarat dalam ayat tersebut. Tetapi dalam pembukaan dan penutup semua ayat, al-Jailānī menggunakan syarh isyāri sesuai dengan tema dan tujuan suatu surat.

3. Sistematika Penulisan *Tafsīr al-Jailānī*

Adapun sistematika tafsir ini yaitu: Judulnya *Tafsīr al-Jailānī* dengan judul asli *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Māfatiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah.* Pengarang kitab ini adalah al-Sayyid al-Syārif al-Syaikh Muḥyi al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Jailānī al-Ḥasanī al-Ḥusainī. Editor, al-Sayyid al-Syarīf al-Duktūr Muḥammad Fāḍil al-Jailānī al-Ḥasanī al-Ḥusainī al-Tailānī al-Jamazraqī. Kitab ini diterbitkan oleh Markaz al-Jailānī li Buḥūs al-'Ilmiyyah, Istambul pada tahun 2009 menggunakan hard cover bewarna hijau dan memakai kertas warna putih tulang. Berjumlah 6 jilid. Jilid 1 dari surat al-Fātihah sampai dengan surat al-Māidah, jilid 2 dari surat al-An'ām sampai dengan surat Ibrāhīm, jilid 3 mulai dari surat al-Hijr sampai surat al-Nūr, jilid 4 dari surat al-Furqān sampai surat Yāsīn, jilid 5 dari surat al-Ṣaffat sampai surat al-Wāqi'ah, dan jilid 6 mulai dari surat al-Ḥadīd sampai al-Nās.

[104] Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988), h. 13

Tafsir ini ditulis dengan urutan mushafi yakni dimulai dari surat al-Fātihah dan diakhiri dnegan surat al-Nās. Pada setiap surat selalu diwali dengan *basmalah* dan prolog (*fātihah al-sūrah*), dan di akhir penafsiran tiap surat selalu ada epilog (*khāimah al-sūrah*). Dalam hal pemaparan, ayat-ayat al-Qur'an ditempatkan di atas dan tafsirnya ditempatkan di bawah ayat.

4. Otentisitas Tafsīr al-Jailānī

Pada awal tahun 2009, Markaz al-Jailānī memperkenalkan tafsir al-Qur'an karya 'Abd al-Qadir al-Jailānī, yang bernama lengkap *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Māfatiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah.*. Lembaga ini mengklaim bahwa penerbitan tafsir ini, merupakan yang pertamakali sepanjang bentangan sejarah. Pen-tahqiq tafsir ini adalah Muḥammad Fāḍil al-Jailānī al-Ḥasani al-Tailāni al-Jamazraqī, yang ternyata adalah salah satu keturunan Syaikh 'Abd al-Qādir sendiri yang ke-23.[105] Penyebutan tafsir ini dengan nama Tafsīr al-Jailānī merupakan inisiatif penyunting, utamanya untuk tujuan penyingkatan dan kepraktisan.[106] Namun demikian, mengingat tafsir ini baru dipublikasikan, kajian ilmiah mengenai tafsir ini masih sangat minim, di samping otentisitas-nya masih dipermasalahkan oleh sementara pakar akademik.

Di antara pakar yang menyangsikan keaslian tafsir ini adalah Yusuf Taha Zaidan. Dalam bukunya 'Abd al-Qādir al-Jailānī: Bāz Allah al-Asyhab, Zaidan berpendapat bahwa karya al-Jailānī yang paling populer adalah al-Gunyah, dan kumpulan-kumpulan pengajian rutin-nya, yang didokumentasikan oleh para muridnya dalam Futūh al-Ghaib, al-Fatḥ al-Rabbānī, dan Jalā'

[105] Irwan Masduqi, "Hermenetika Sufistik Tafsir al-Jilani" dalam *Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir (Tasikmalaya: Mudawwamah wa Rohmah Press, 2010), h.195-218.

[106] Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutik Sufistik Tafsir Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (Ciputat: Referensi, 2012), h. 11.

al-Khātir fi al-Ẓāhir wa al-Bāṭin. Selain itu, terdapat amalan do'a, zikr, ataupun hizb al-Jailānī, yang kemudian didokumentasikan oleh para muridnya dalam Aurad al-Ayyām al-Sab'ah, Aurad al-Auqāt al-Khamsah, Wird al-Ṣalah al-Kubra, Hizb al-Rajā', dan Hizb al-Wāṣilah. Namun di luar itu, Zaidan menuturkan, terdapat banyak kitab yang dinisbatkan secara palsu kepada al-Jailānī. Di antara karya-karya ini adalah Tafsir al-Qur'an, yang masih berupa manuskrip dalam dua jilid. Beberapa sumber mengisyaratkan adanya manuskrip yang utuh, bertanggal tahun 622 H, di perpustakaan Rasyid Karamah, seorang mufti Tripoli, dan terdapat pula manuskrip tak utuh di sebuah perpustakaan kawasan India. Tafsir ini dianggap palsu karena menurut Zaidan, al-Jailānī sendiri dalam karya-karya yang lainnya tidak pernah sedikitpun mengisyaratkan akan keberadaannya, begitu pun orang-orang yang menulis hagigograpi al-Jailānī tidak pernah menyebutkannya.[107]

Pendapat Taha Zaidan mendapat dukungan dari keterangan Khair al-Dīn al-Zirkilī dalam al-A'lam-nya, yang secara tegas menyatakan bahwa al-Fawātiḥ al-Ilahiyyah merupakan karya Ni'mat Allah bin Maḥmūd al-Nakhjawani (w. 920 H.), seorang sufi yang berasal dari Nakhichewan, sebuah daerah di kawasan Azerbaijan.[108] Dalam Kasyfu al-Żūnūn, Haji Khalifah (w. 1067 H.) mengemukakan pendapat yang sama; al-Fawātiḥ al-Ilahiyyah adalah tafsir karya Ni'mat Allah bin Maḥmūd al-Nakhjawani, yang dikenal dengan 'Ilwan al-Aqsyahri. Al-Nakhjawani menulis karya ini pada tahun 902 H, berdasarkan penghayatan dan pancaran mistis-sufistik, tanpa merujuk kepada sumber-sumber tafsir yang otoritatif.[109] Hal ini sebagaimana

[107] Yūsuf Ṭaha Żaidan, '*Abd al-Qādir al-Jīlānī: Bāẓ Allah al-Asyhab* (Beirut: Dār al-Jīl, 1991), h. 104.

[108] Khair al-Dīn al-Żirkilī, *Al-A'lām: Qamūs Tarājim li Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 2002), v. 8, h. 39.

[109] Haji Khālifah, *Kasyf al-Żūnūn 'an Asmā' al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turas al-'Arabi, t.t.), v. 2, h. 1292.

ditandaskan kembali oleh ‘Umar Rida Kahalah dalam Mu‘jam al-Mu’allifīn, bahwa di antara karya tulis al-Nakhjawani adalah al-Fawātiḥ al-Ilahiyyah dalam bidang tafsir.[110]

Irwan Masduki, salah seorang sarjana Indonesia yang pertama kali menulis tentang tafsir al-Jailānī, menyebutkan, catalog Biblioteca Alexandria menginformasikan bahwa tafsir ini pernah dicetak pada tahun 1325 H./1907 di Istanbul, Turki. Namun cetakan tafsir ini terdiri atas dua jilid, bukan enam jilid seperti yang diterbitkan oleh lembaga riset Markaz al-Jailānī. Program digital dan situs Maktabah Syamilah juga memuat tafsir tersebut dengan penisbatan kepada al-Nakhjawani. File Maktabah Syamilah merupakan copy paste dari terbitan Dar al-Rikabi, Kairo, Mesir yang menerbitkannya pada taun 1999 M.[111] Kemudian pada tahun 2011, Ramdan al-Buti menulis sebuah artikel kecil yang dimuat secara online, dengan judul, *Katlah min al-Zandaqah Yulsiquha Majhūlun bi-Nāsir al-Qur’ān wa-al-Sunnah: al-‘Ālim al-Rabƀani al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī Qaddasa Allahu Sirrahu.'* Dalam artikel ini, al-Buti mengingkari secara keras penisbatan tafsir ini kepada al-Jailānī, karena menurutnya konten tafsir ini kental dengan unsur batini, yang bertentangan dengan akidah Islam, terutama dalam tafsiran-tafsiran ayat-ayat eskatoligis. Di samping itu, berdasarkan informasi dan data dari sumber-sumber ensiklopedis di atas, al-Buti menandaskan bahwa al-Jailānī tidak pernah menulis karya tafsir sama sekali.[112]

---

[110] ‘Umar Riḍa Kahalah, *Mu‘jam al-Mu’allifīn: Tarājum Muṣannif al-Kutub al- ‘Arabiyyah* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993), v. l, h. 27.

[111] Irwan Masduki, Menyoal Otentisitas dan Epistemologi Tafsir al-Jilani, dalam J*urnal Analisa*, Vol. 19, No. 01 (Januari - Juni 2012), h. 89.

[112] Ramdan al-Būtī, *Katlah min al-Zandaqah Yulsiquha Majhūlun bi Nāsir al-Qur’ān wa al-Sunnah: al-‘Ālim al-Rabbāni al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī Qaddasa Allahu Sirrahu*,‘ *Nāsim al-Syām*, http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readrticle&pg_id=25397&page1=7. Diakses pada 26 Juni 2021, pukul: 21. 02 WIB.

Namun demikian, jika para sarjana di atas menyatakan bahwa tafsir al-Jailānī merupakan muallaf manhul, karena sebenarnya merupakan karya al-Nakhjuwani, tak sedikut pula kalangan akademik yang berpendapat bahwa al-Jailānī menulis karya tafsir dengan tangannya sendiri. ‘Abd al-Razzaq al-Kailani dalam karyanya *Al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī: Al-Imām al-Zāhid al-Qudwah* berpendapat bahwa di antara karya-karya ‘Abd al-Qādir al-Jailānī adalah sebuah tafsir lengkap bernana *Misk al-Khitām*, yang masih berupa manuskrip dalam dua jilid. Manuskrip ini terdapat di perpustakaan Rasyid Karami di Tripoli, Suriah, tanggal penulisan-nya tahun 622 H. Terdapat pula naskah tidak utuh di perpustakaan India.[113] Meskipun al-Kailani mengidentifikasi karya tafsirnya dengan nama berbeda, namun setidaknya ia mengukuhkan bahwa al-Jailānī semasa hidupnya pernah menulis karya tafsir secara utuh.

Versi berikutnya adalah pendapat lembaga riset Markaz al-Jailānī li al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah, Istanbul, Turki. Lembaga ini dengan tegas menyatakan bahwa tafsir yang bernama lengkap *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah li al-Kalīm al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqaniyyah*, merupakan karya asli ‘Abd al-Qādir al-Jailānī. Penyunting tafsir ini, Muḥammad Fāḍil al-Jailānī, menuturkan, penelitan tafsir ini memakan waktu kurang lebih tiga puluh tahun.[114] Penemuan tafsir ini bermula pada tahun 1977, ketika penyunting memulai penelusuran karya-karya ‘Abd al-Qādir di Madinah, sampai tahun 2002. Setelah tahun 2002, Fadil al-Jailānī mencurahkan semua perhatian-nya dan menghabiskan semua waktunya hanya untuk mencari kitab-kitab al-Jailānī. Untuk tujuan penemuan karya-karya al-Jailānī, Fadil telah

[113] ‘Abd al-Rāziq al-Kailānī, *Al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī: Al-Imām al-Zāhid al-Qudwa* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), h. 320.

[114] Muḥammad Fāḍil al-Jailānī, “Penelusuran Karya-karya Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī” dalam *Tareqat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia,* ed. Ajid Tohir (Suryalaya: Mudawwamah Warohmah Press, 2011), h.190.

mengunjungi sekitar lima puluh perpustakaan umum dan puluhan perpustakaan pribadi, pada sekitar dua puluh Negara lebih. Bahkan kunjungan penelitian di beberapa Negara, bisa mencapai lebih dari dua puluh kali. Hasil dari pencarian dan penelitian panjang ini adalah penemuan tujuh belas kitab dan enam risalah, yang di antara berbagai temuan ini adalah Tafsīr al-Jailānī.[115]

Untuk tafsir ini, Fadil berhasil menemukan tiga manuskrip. Pada setiap akhir masing-masingnya terdapat keterangan bahwa tafsir ini adalah karya ‘Abd al-Qādir al-Jailānī. Namun penemuan ini tidak lantas menyebabkan penyunting yakin, sampai beberapa pihak yang dinilai otoritatif, memperkuat keberadaan dan keaslian al-Tafsīr al-Jailānī. Di antara mereka adalah al-Sayyid ‘Abd al-Mutallib al-Kailani, yang bersumber dari al-Haj Nur, pengelola Perpustakaan Qadiriyyah Baghdad, begitu pula keturunan ‘Abd al-Qādir al-Jailānī di Madrasah Watkiyyah dan Lembaga Wakaf al-Jailānī di Baghdad, al-Syaikh ‘Umar al-Rifa‘i, yang bersumber dari al-Sayyid Yusuf al-Kailani, dan Prof. Mustafa al-Jailānī al-Halbi, pemilik sebuah perpustakan pribadi di Baghdad. Semua pihak ini menginformasikan tentang manuskrip tafsir dengan tulisan al-Jailānī sendiri, yang pernah ada di Perpustakaan al-Qadiriyyah Baghdad, namun hilang sejak beberapa abad lalu, lalu ditemukan kembali di daerah Syam, namun kemudian hilang untuk kedua kali-nya.

Keterangan di atas diperkuat oleh Al-Sayyid Nuri Muhammad Sabri al-Mufti, seorang pengelola Perpustakaan Umun al-Qadiriyyah. Dalam kitab-nya yang bernama *Maktabat al-Madrasah al-Qādiriyyah al-‘Āmmah fī Bagdād*, Sabri menyatakan bahwa di antara karya-karya al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī adalah tafsir al-Qur’an dengan tulisan tangan-nya sendiri.[116] Bahkan Fadil pernah menelepon langsung al-

[115] Muḥammad Fāḍil dalam muqaddimah ’Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* v.1, h. 24

[116] Al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* v. 1, h. 26.

Syaikh Sabri, dan bertanya kepadanya terkait dengan beberapa pihak yang menisbahkan tafsir ini bukan kepada al-Jailānī. Hal ini membuat al-Syaikh Sabri sedih, sehingga beliau menangis. Berbagai keraguan mengenai keaslian karya ini, aku Fadil al-Jailānī, justru menjadi motivasi tambahan bagi-nya untuk meneliti kembali, sampai akhirnya beliau meyakini bahwa tafsir ini adalah karya otentik al-Jailānī.[117]

Dalam perkembangan terkini, pendapat Markaz al-Jailānī li al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah ini mendapat dukungan kuat dari Jamal al-Din Falih al-Kailani, seorang sejarawan dan pakar al-Jailānī dari Universitas Baghdad,[118] lewat artikel ilmiah-nya, , *Al-Tafsīr al-Jailānī: Ru'yah fī Nisbat al-Tafsīr*,' yang diterbitkan dalam *Majallah Fikr al-Hurr al-Baghdadiyyah* 2011, dan kemudian dimuat ringkasannya secara online dalam situs *Multaqa Ahl al-Tafsīr*. Dalam artikel ini, Falih al-Kailani berkesimpulan, setelah mempelajari, meneliti, dan membandingkan uslub tafsir ini dengan gaya bahasa al-Jailānī pada karya-karyanya yang lain seperti *al-Gunyah*, *al-Fath al-Rabbānī, Futūḥ al-Gaib*, dan yang lainnya, jelaslah bahwa tafsir ini aslinya adalah karya 'Abd al-Qādir al-Jailānī. Bahwa al-Jailānī menulis tafsir semasa hidupnya adalah fakta yang populer bahkan mutawatir bagi siapa saja yang mempelajari peninggalan turats keilmuan-nya. Falih al-Kailani menjabarkan, banyak pakar yang berkonsentrasi pada studi tentang Qadiriyyah mengisyaratkan keberadaan tafsir al-Jailānī, di antaranya, al-Syaikh Yunus al-Samarra'i dalam kitabnya *al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī,* al-Syaikh Ibrahim al-Darubi dalam bukunya *al-Mukhtaṣar fī Tārikh Syaikh al-Islām 'Abd al-Qādir al-Jailānī*, Sadiq Ja'far Suhail dalam tesis

[117] Muḥammad Fāḍil al-Jailānī, "Penelusuran Karya-karya Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī" dalam *Tareqat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia,* ed. Ajid Tohir (Suryalaya: Mudawwamah Warohmah Press, 2011), h.192-193.

[118] Ibrahim Khalil al-Allaf, *Sirah al-Bāhis: Jamāl al-Fāliḥ al-Kailānī,* dalam *Mu'asirah* (Baghdad: Mu'assasah Miṣr Murtaḍa li al-Kitāb al-Iraqi, 2011), h. 277-281.

magisternya ‘Abd al-Qādir al-Jailānī di Universitas Kairo, ‘Alyawi dalam disertasi doktoralnya ‘Abd al-Qadir al-Jailānī wa al-Tasawuf di Universitas Baghdad, karya Falih al-Kailani sendiri, *al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī: Ru’yah Tarīkhiyyah Mu‘asirah*,[119] dan karya akademik yang lainnya. Bahkan Falih al-Kailani menuturkan, al-Syaikh ‘Abd al-Karim al-Bayyarah, seorang mufti Iraq, dalam kitabnya *Isnād al-’A‘lam ila Hadrat Sayyid al-Anām*, menyebutkan secara jelas bahwa al-Jailānī memiliki beberapa karya penting, di antaranya adalah tafsir al-Qur’an sebanyak enam jilid. Manuskripnya terdapat di perpustakaan Tripoli, Libya, dan belum diterbitkan sampai sekarang karena berbagai kendala.[120]

Pendapat sebelumnya yang menyatakan bahwa *al-Fawātiḥ al-Ilahiyyah* adalah karya al-Nakhjuwani yang wafat pada tahun 910 H, secara logis tidak dapat diterima, karena dua manuskrip yang ditemukan di Perpustakaan Rasyid Karami di Tripoli dan India, ditulis pada tahun 622 H, atas nama ‘Abd al-Qādir al-Jailānī.[121] Penisbatan tafsir ini terhadap al-Nakhjawani kemungkinan besar karena ia menyalin kembali naskah tafsir ini pada sekitar awal abad kesepuluh hijriyyah, dan penyalinan ini cukup beralasan mengingat dia sendiri adalah salah satu pengikut tarekat al-Qadiriyyah. Fakta ini misalnya dapat kita lihat pada manuskrip (A) yang ditemukan Fadil, pada akhir volume ketiga tertulis jelas, *tamma al-jūz al-ṡāliṡ min tafsīr*

---

[119] Jamāl al-Dīn al-Fāliḥ al-Kailānī, *Hakadza Takallama al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Kailānī* (Dakka: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2014), h. 16; Jamāl al-Dīn al-Fāliḥ al-Kailānī, *al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī: Ru’yah Tarīkhiyyah Mu’asirah* (Baghdad: Mu’assasah Misr Murtaḍa li al-Kitab al-Iraqi, 2014), h. 16.

[120] Jamāl al-Dīn al-Fāliḥ al-Kailānī, *“Al-Tafsīr al-Jailānī: Ru’yah fī Nisbat al-Tafsīr”, Multaqa Ahl al-Tafsīr*, http://vb.tafsir.net/tafsir27386ǒ/.VpUIN1IlSvE. Diakses pada 26 Juni 2021, pukul 22. 40 WIB.

[121] ‘Abd al-Rāziq al-Kailānī, *Al-Syaikh Abd al-Qādir al-Jailānī: Al-Imām al-Zāhid al-Qudwah*, h. 320. Lihat pula: Yūsuf Muḥammad Taha Zaidan, *al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī: Bāz Allah al-Asyhab,* h. 103.

sulṭān al-'ārifīn sayyidi 'Abd al-Qādir al-Jailānī qaddasa Allahu sirrah.' Begitu pula pada manuskrip (C), tertulis pada volume pertama-nya, *al-jūz al-awwal min tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm li maulana zi al-nūr al-rabbānī wa al-ḥaikal al-ṣamdani, faḍlakat turūs al-daftar al-nurāni, imām al-'ārifin tāj al-dīn al-qutb al-kāmil al-sayyid 'Abd al-Qādir al-Jailānī*.[122] Penolakan terhadap otentisitas tafsir al-Jailānī hanya dikarenakan bahwa al-Jailānī sendiri dalam karya-karya-nya tidak pernah menyinggung keberadaan tafsir ini, merupakan bentuk ketergesa-gesaan. Al-Jailānī sendiri, dalam karyanya tertentu yang lain, tidak terbiasa menyinggung keberadaan karya-karya lainnya, meskipun sebenarnya karya-karya al-Jailānī disepakati cukup banyak. Kemungkinan lain, tafsir ini bisa jadi merupakan karya terakhir yang ditulis al-Jailānī di penghujung hayat-nya, sehingga tidak pernah diisyaratkan keberadaannya pada karya-karya sebelumnya.[123] Namun bagaimanapun, penolakan keaslian tafsir ini jika hanya berdasar alasan di atas, memang dirasa sangat tidak berimbang, apalagi jika disandingkan dengan peneltian riset yang dilakukan selama kurang lebih tiga puluh tahun.

D. Tafsir Isyāri al-Jailānī

1. Konstruksi Eksoterisme Tafsir al-Jailānī

a. Tafsir berbasis Bahasa

Bahasa seacara ontologis merupakan penampakan hakikat *"being"* pada manusia. Oleh karena itu bahasa ditangkap manusia bukan hanya sebagai ralitas empiris belaka namun lebih menunjukkan realitas ontologisnya. Bahasa bukan diciptakan manusia sebagai sarana komunikasi dan sarana berfikir, tetapu merupakan pengejawantahan realitas, dan manusia mengaktualiasaikan bahasa tersebut. Bahasa bukanlah

[122] Muḥammad Fāḍil dalam 'Abd al-Qādir al-Jailānī , *Tafsīr al-Jailānī,* h. 1-18

[123] Irwan Masduki, ,Quranic Hermeneutics and Sufism of Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani,' *Heritage of Nusantara*, h. 16.

penyesuaian manusia dalam dunianya, lebih dari itu, di dalam bahasalah muncul kemungkinan memiliki dunia secara totalitas. Bahasa adalah pengalaman dunia, manusia hidup di dunia karena bahasa. Pengalaman yang bersifat kebahasaan adalah mutlak, yaitu melampaui segala relativitas dan hubungan dimana berbagai realitas berada.[124]

Segala yang ada di dunia ini, dari manusia, alam raya, binatang dan tumbuhan merupakan suatu hal yang disebut entitas. Entitas ini terangkum dalam logos bahasa agar semua hal yang berkaitan dengan *maujūd* bisa diaspirasikan dan dibahasakan sehingga bisa diterima oleh manusia. Namun secara esensial, di dalam ribuan bahasa yang menyerukan entitas itu, pada dasarnya terdapat tiga dimensi bahasa yang dikenal sebagai "keluhuran budi bahasa/*ṣafrah lugawi al-'uluwi*" yang mewakili semua unsur kebahasaan.[125] *Pertama*, Bahasa Ontologis Eksperimental. Bahasa ini bersumber dari pengalaman manusia. Karena itu, berorientasi kepada pemahaman inderawi dan ilmiah terhadap segala entitas yang ada di alam raya ini dalam ruang dan waktu. Yang membedakan adalah bahwa pemahaman ini berdasarkan hasil perasaan dzattiyah dan pemahaman laku batin. Akibatnya, menghasilkan tempo pemahaman relatif berbeda satu dengan lainnya tergantung tarik-menarik serta sejauh mana dorongan pengalaman yang dihasilkan. Tak pelak, karena arus batin, kerap menghasilkan pengalaman metafisika dan pengalaman transendental ketika menghadirkan hati ke haribaan Tuhan sehingga mampu terbuka tirai- tirai yang tertutup dan melampaui bahasa apapun dan di manapun di dunia. Ia sekaligus mempunyai karakter sejarah yang khas dan tunggal.[126] *Kedua*, Bahasa Manusia. Bahasa ini paling tidak mencakup tiga kategori kebahasaan: (1) Mitologi. (2) Wahyu.

---

[124] Hans Georg Gadamer, *Truth adn Method; Kebenaran dan Metode* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), h. 535-536.

[125] 'Afif Jaudah Naṣr, *Al-Rumūz al-Syi'r 'Inda al-Ṣūfiyyah* (Cairo: Al-Maktabah al-Miṣrī, 1997), h. 65.

[126] ''Afif Jaudah Naṣr, *Al-Rumūz al-Syi'r 'Inda al-Ṣūfiyyah,* h. 65.

(3) Seni. Tiga fenomenologi ini dianggap representasi logosentris manusia yang paling abadi. *Ketiga*, Bahasa Nalar. Bahasa ini merupkan esensi bahasa dari semua bahasa. Sebab memungkinkan untuk meresap kepada setiap manusia dengan berbagai tipologi dan karakteristik satu dengan lainnya.[127]

Bahasa dalam prespektif al-Qur'an merupakan mediator tunggal untuk mendialogkan narasi bahasa Tuhan kepada bahasa manusia. Yang utama dan pertama, bahasa ini merupakan diskurus al-Qur'an, sekaligus penjelas dan penyingkap makna-makna al-Qur'an di dalamnya. Inilah elan vital bahasa di hadapan al-Qur'an. Karena itu adalah kewajaran jika tafsir pertama yang muncul dalam sejarah adalah tafsir linguistik yang berbasis pada kebahasaan.[128]

Ibn 'Abbas menyatakan bahwa bahasa merupakan hal yang paling vital dalam penafsiran. Karena itu ia membagi menjadi empat golongan. *Pertama*, dimensi tafsir yang bisa diketahui orang Arab melalui bahasa komunikasi sehari-hari. *Kedua*, dimensi tafsir yang tidak ada ampunan bagi seseorang untuk tidak mengetahuinya. *Ketiga*, penafsiran yang hanya diketahui oleh para ulama tafsir. *Keempat*, penafsiran yang hanya diketahui oleh Tuhan. Golongan pertama adalah golongan yang mendasarkan pemahaman al-Qur'an dengan merujuk pada lisan orang Arab yakni bahasa dan gramatika. Karena itu, bagi setiap penafsir adalah sebuah keniscayaan untuk mengetahui seluk beluk makna bahasa dan istilah-istilah yang terkandung di dalamnya. Sementara gramatika dipergunakan untuk mengetahui kejelasan makna yang terkandung pada proposisi-proposisi bahasa yang ada dalam al-Qur'an agar tidak keliru mengartikulasikan penafsiran serta agar tercapai pengetahuan secara utuh menyeluruh mengenai al-Qur'an baik dari segi hukum dan lainnya.[129]

---

[127] 'Afif Jaudah Naṣr, *Al-Rumūz al-Syi'r 'Inda al-Ṣūfiyyah,* h. 65.

[128] Ihsan al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Hādi, 2007), cet. Ke-1, h. 118.

[129] Ihsan al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr*, h. 118.

Karena itu tidaklah cukup hanya mengetahui artifisial lafal atau kecenderungan makna sebab akan dianggap kategori penafsiran nalar (*tafsīr bi al-ra'y*) yang membahayakan. Tuntutan seorang mufasir tidak hanya sebagai seorang pembaca melainkan harus mengetahui lisan Arab, kompleksitas dan komprehensivitas pengetahuan yang berkaitan dengan kebahasaan dan kearaban (*al-lugah wa al-'Arabiyyah*). Al-Syatibi menegaskan bahwa barang siapa hendak memahami al-Qur'an, maka dari segi bahasa Arab harus memahami betul serta tidak ada jalan untuk mencari pemahaman kecuali melalui jalan satu ini sebagai syarat mutlak. Sebab al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab dan karena itu menjadi Arab sentries (*'Arabiyyah*). Ini sudah sangat terang benderang ketika al-Qur'an diturunkan sesuai popularitas orang Arab dalam hal komunikasi yang khas dan ushlub-ushlub makna yang luar biasa, ketika membicarakan yang global (*al-'ām*), misalnya, maka yang dikehendaki adalah khusus (*al-khāṣ*).[130]

Tuntutan bahasa merupakan keniscayaan bagi para mufasir. Hal yang menjadikannya berbeda dengan zaman pertama masa sahabat dan tabi'in adalah ketika mereka begitu memahami hakikat-hakikat makna bahasa al-Qur'an karena mendapatkan emanasi langsung pemahaman dari Nabi dan para sahabat. Generasi pasca tabi'in dituntut untuk lebih menguasai ilmu-ilmu bahasa dan pendalaman atas perkembangan filsafat bahasa yang jauh lebih canggih dibanding masa lalu. Di sinilah kemudian bahasa akan mengadaptisakan diri dengan zaman yang berkembang. Satu hal yang menjadi titik sama adalah tujuan yang dicapai oleh para mufasir baik klasik maupun modern adalah meretas pengetahuan mengenai objek pemahaman al-Qur'an beserta penafsirannya.[131]

---

[130] Ibrahim bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhami al-Garnati al-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqat* (t.t : Dār Ibn Afan, 1997), j.II, h. 64-67.

[131] Ihsan al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr* , h. 120.

Bahasa diakui merupakan syarat pertama bagi para mufasir sebelum penguasaan syarat-syarat lainnya yang berjumlah lima belas keilmuan. Sekedar menyebut, bahwa keilmuan bahasa yang khas kearaban berjumlah delapan: (1) Bahasa. (2) *Naḥwu*. (3) *Taṣrīf*. (4) *Isytiqāq*. (5) Ilmu *Ma'āni*. (6). *Bayān*. (7) *Badī'*. (8) *Qirā'at*. Ilmu-ilmu ini memainkan peranan yang sangat vital dan memberikan pengaruh signifikan dalam penafsiran: *Pertama*, Bahasa. Untuk bisa mengetahui penjelasan lafal-lafal, kalimat serta tanda fenomena (*madlūl* dan *dilālah*) secara logika dan prosedural kebahasaan, terutama untuk mengetahui makna-makna yang kadang memerlukan penguasaan bahasa seperti sub *al-khās, al-'ām, al-musytarak* yang rawan keterjebakan makna sehingga memerlukan penguasan bahasa. *Kedua*, *naḥwu*/gramatika. Untuk bisa mengetahui perubahan makna yang digantungkan kepada perubahan *i'rab* sebagai motor *naḥwu*. *Ketiga*, *taṣrīf*. Untuk bisa mengetahui bangunan dan status kalimat (*al-abniyah* wa *ṣiyag*). *Keempat, isytiqāq*. Untuk mengetahui derivasi dan asal-muasal sebuah kalimat agar jelas dalam menuai makna. *Kelima*, Ilmu *balāgah*. Ilmu ini mencakup: (1) *Ma'āni* sebagai aspek ilmu yang mengupas kekhasan posisi kalimat dari dimensi makna. (2) *Bayān* sebagai aspek ilmu yang mengupas perbedaan makna dipandang dari sudut kejelasan dan kesamaran fenomena (*dilālah*) bahasa. (3) *Badī'* sebagai aspek ilmu yang mengupas sisi-sisi keindahan bahasa. Ketiga ilmu ini merupakan rukun atau organ terbesar dalam penafsiran karena bertujuan mengetahui kekuatan (*al-'ijāz*) al-Qur'an serta keajaibannya yang hanya bisa diketahui oleh ilmu *balāgah* sebagai kaidah fasih berbahasa, sebagaimana pernyataan al-Zamakhsyari, sang peletak penafsiran *balāgah*, dalam tafsirnya yang terkenal, al-Kasyaf. *Keenam*, ilmu *qirā'at*. Ilmu ini difungsikan untuk bisa mengetahui teori pengucapan dialek al-Qur'an di mana satu dengan lainnya bisa diunggulkan

tergantung dari varian bacaan yang dijadikan acuan para mufasir.[132]

Bahasa selain sebagai sarana komunikasi dan pemahaman, alat menerangkan dan menjelaskan, media untuk menyampaikan makna dan tujuan, bahasa juga merupakan kriteria dasar membedakan persepsi yang benar dan yang salah, dan bukti utama dari sehat atau cacatnya sebuah penafsiran. Penyelidikan bahasa menjadi pintu masuk penelitian penafsiran ayat dan tolok ukur penta'wilan. Oleh karena itu setiap bentuk penafsiran dan penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an harus tunduk terhadap aturan berbahasa Arab demi menunjukkan bukti keabsahan dengan memerhatikan bahasa, *i'rab, taṣrīf, dan isytiqāq.*[133]

Hakikat suatu bahasa tidak hanya mngeatur struktur fisis dan logis, melainkan penekanan keteraturan bahasa makna yang dimaksud, karena makna merupakan metafisika dalam bahasa. Peranan seorang mufassir ketika menggunakan analisis bahasa ialah mentransformasi bahasa dari bahasa pertama sebagai bahasa asal menuju bahasa kedua sebagai bahasa metafor, majaz, khass, atau bahkan batin harus tetap memerhatikan sisi kebutuhan makna itu sendiri. Dengan kata lain, jika dengan mengandalkan makna zahir seorang mufassir sudah mampu menampung makna yang sempurna dan terpenuhi maka tidak perlu beranjak kepada makna lain, kecuali jika tidak memupuni dalam makna pertama ini.[134]

Analisis kebahasaan yang dilakukan oleh al-Jailānī dapat dilihat seperti dalam penafsiran QS. Al-Baqarah [2]: 106 berikut:

(مَا نَنْسَخْ) نغير و نبدل (مِنْ اٰيَةٍ) نازلة حاكمة في وقت و زمان يقتضيه نزولها في اسم مخصوص (اَوْ نُنْسِهَا) من القلوب كأنه لم ينزل من قبل (بِخَيْرٍ مِّنْهَآ) أي متي ننسخها أو ننسها، نأت بخير منها بحسب اقتضاء الزمان الثاني و الاسم الخاص له، اذ سريان

[132] 'Abdurrahman bin Abi Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān* (Damaskus: Dār Ibn Kaṡīr, 1996), j.II, h. 1209- 1212.

[133] Ihsan al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr*, h. 126.

[134] Ihsan al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr*, h. 140.

الوجود دائما علي الترقي في الكمال (اَوْ مِثْلِهَاؕ) اذا التجدد ظاهرا انما يكون بالمثل و المعاد مثل المبدأ[135]

"(Mana saja yang Kami nasakh), Kami rubah atau Kami ganti (dari ayat) yang turun untuk menetapkan hukum pada waktu atau masa tertentu, yang menuntut juga penurunan ayat tersebut dalam bentuk tertentu, (atau Kami jadikan [manusia] lupa kepadanya) dari qalbu, seakan-akan ayat tersebut tidak pernah diturunkan sebelumnya, maka (Kami datangkan yang lebih baik darinya) maksudnya, kapanpun Kami menasakh atau membuat manusia lupa pada suatu ayat, Kami pasti akan mendatangkan ayat lain yang lebih baik, lebih sesuai dengan kondisi mutakhir, dan menggunakan kata yang lebih tepat karena semua entitas selalu bergerak menuju perkembangan dan kesempurnaan, (atau [Kami datangkan] yang sebanding dengannya) karena secara lahiriah, pembaruan bisa terjadi dengan munculnya sesuatu yang serupa dengan yang sebelumnya. Sedangkan, tempat kembali itu sama dengan tempat bermula."

Dalam hal ini, di sinilah elan vital kepentingan tafsir Sufistik bisa memainkan peran. Terkadang makna ẓāhir yang tampak sejatinya hanya sebagai kalam tamsil, metafora atau sindiran yang termaktub dalam ilmu Balaghah.[136]

Dengan demikian, tujuan akbar dari al-Qur'an ada dua: Pertama, menangkap makna tersurat sebagai manifesto makna ẓāhir tekstual. Kedua, menangkap makna tersirat sebagai manifesto makna batin kontekstual. Hal ini dapat dilihat dari penafsiran al-Jailānī terhadap QS. Ali Imaran: 7 berikut:

> (Dialah yang) telah memilihmu, wahai Rasul yang paling sempurna, untuk mengemban risalah-Nya dan memilihmu untuk menjadi wakil dan khalifah-Nya. Dia (menurunkan), sebagai anugrah dan nikmat, (kepadamu) dari hadirat-Nya untuk membenarkan dan menguatkan dirimu berupa (al-kitab) yang mengandung mukjizat bagi

[135] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markaz al-Jailānī li al-Buḥūs al-'Ilmiyyah, 2013), j. I, h. 111.

[136] Ihsan al-Amin, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsir*, h. 139.

semua yang menentang dan melawanmu. Sebagai penghormatan bagimu, dan Dia membagi isinya ke dalam beberapa surah dan ayat-ayat yang menjadi dalil atas berbagai hal yang berhubungan dengan keadaan para hamba di kehidupan dunia dan kehidupan akhirat (di antara [isi]nya ada ayat-ayat muhkamat) yang berhubungan dengan keadaan para hamba secara umum sesuai tingkatan-tingkatan mereka di dunia dan akhirat secara hukum, muamalah, dan akidah yang berlaku di antara mereka mengakut dunia dan akhirat (itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an) yang wajib diikuti dan dilaksanakan oleh semua manusia, (dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat) yang berhubungan dengan makrifat dan hakikat yang terdiri dari hikmah dan kemaslahatan yang terkandung di dalam kewajiban talkif, ketaatan, dan ibadah yang dapat mengantarkan manusia kepada makrifat dan hakikat, khususnya bagi *ūlū al-azāim al-ṣaḥīḥah* yang senantiasa bertawajuh menuju samudra tauhid. (Adapun orang-orangyang di dalam kalbunya condong kepada kesesatan) cenderung untuk menyimpang dari jalan kebenaran yang menghimpun zahir dan batin (maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat mutasyabihat) dan meninggalkan pelaksanaan ayat-ayat yang muhkamat sebagai bentuk kebodohan dan pembangkangan. Mereka tidak mengetahui bahwa pencapaian makrifat dan hakikat hanya dapat terwujud dengan memperbaiki aspek lahiriah melalui pelaksanaan isi ayat-ayat muhkamat. Tindakan mereka mengikuti ayat-ayat mustasyabihat seperti itu tidak dimaksudkan selain (untuk menimbulkan fitnah) di antara manusia dan merusak akidah mereka dari manhaj tauhid (dan untuk mencari-cari ta'wīlnya) agar sesuai dengan apa yang diinginkan akal dan nafsu mereka, seperti yang dilakukan para pembuat bid'ah-semoga Allah menghinakan mereka (dan) padahal (tidak ada yang mengetahui ta'wīlnya) dengan benar (melainkan Allah) yang telah

menurunkan kitab itu. Sebab ta'wīl dari firman-Nya tidak dapat diketahui oleh siapapun kecuali Dia, kecuali hanya dengan taufik dan pertolongan-Nya (dan orang-orang yang mendalam ilmunya) yaitu ilmu laduni yang diperkuat oleh Allah dengan ilham serta wahyu-Nya, dan dengan makrifat dan hakikat yang tidak dapat diraih hanya dengan kekuatan manusia kecuali dengan dukungan dan tarikan dari-Nya, mereka (berkata: Kami beriman kepada-Nya) dan meyakini ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat karena (semunya itu) diturunkan (dari sisi Tuhan kami) dan kami tidak mungkin membeda-bedakannya (Dan tidak dapat mengambil pelajaran) darinya (melainkan orang-orang yang berakal) yang diri mereka telah terbentuk dari *lubb* [inti] tauhid dan selalu menolak *qasyr* [kulit luar] yang menjadi konsekuensi dari kekuatan nafsu yang merupakan bala tentara setan hawa nafsur yang batil dan berbagai pendapat yangrusak.[137]

b.Tafsir berbasis al-Qur'an

Allah swt berfirman: "tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya"[138]. Allah menurunkan Al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda antara yang hak dan yang batil.[139] Selain itu hal yang lebih fenomenal dari al-Qur'an ialah bahwa ia sebagi penjelas dari segala sesuatu.[140] Al-Qur'an juga menjelaskan dirinya sendiri dan menerangkan maksud dan tujuannya sendiri. Hal ini sebagaimana perkataan Ali bin Abi Thallib: "Sebagian ayat al-Qur'an membicarakan sebagian yang lain, sebagian ayat menjadi saksi atas sebagian yang lain, hal tersebut tidak

[137] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 250-251.
[138] QS.Al-Furqan: 33.
[139] QS.Al-Baqarah:185.
[140] QS. Al-Nahl: 89.

bertentangan di sisi Allah dan para pemeluk al-Qur'an (yang dianugrahi pengetahuan dari Allah swt)".[141]

Para mufassir telah sepakat bahwa "metode penafsiran yang paling baik adalah menasfirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, suatu ayat yang terperinci di suatu tempat akan diuaraikan di tempat yang lain, dan ayat yang teringkas di suatu tempat maka akan dijelaskan di tempat lain"[142]. Sebagaimana pendapat al-Zamakhsyari:[143]

القران يفسر بعضه بعضا

Al-Qur'an menafsirkan suatu ayat dengan yang ayat lain

Senada dengan al-Zamakhsyari, menurut Ibn Jaza al-Kilabi apa yang terdapat di dalam al-Qur'an itu kembali kepadanya dan keterangan al-Qur'an dengan al-Qur'an akan melampaui kebenaran berbagai macam pendapat tentangnya.[144] Hal ini juga yang dikatkan oleh al-Tabari bahwa sebaik-baiknya penjelasan adalah penjelasan al-Qur'an, dan perkataan yang paling mulia adalah perkataan al-Qur'an, dan apabila diukur keutamaan penjesalan al-Qur'an, maka ia lebih mulia menyebutkannya, atas setiap penjelasan makhluknya, seperti keutamaan al-Qur'an lebih mulia dibandingkan dengan seluruh hambanya.

Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan metode retorika mereka, serta apa yang termasuk dalam tatanan bahasa Arab seperti: *al-ījāz* (singkat) dan *al-iṭnāb* (berlebihan)*; al-ijmāl* (generalisasi) dan *al-tabyīn* (karifikasi); *al-iṭlāq* (absolut) dan *al-taqyīd* (pembatasan)*; al-umūm* (umum) dan *al-khuṣūṣ* (khusus).

---

[141] Al-Syarīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāgah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-libnani, 1995), h. 133.

[142] Abū Abdillah Badr al-Dīn bin Abdillah bin Bahādur Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā'al-Kutub al-'Arabi, ļ997)), j. I, h. 175.

[143] Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Amru bin Aḥmad Al-Zamakhsyari Jār al-Allah, *Al-Kasyāf 'An Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407 H), j. I, h. 406.

[144] Ibn Jaza al-Kilābī, *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), j. I, h. 9.

Apa yang diuraikan di satu tempat dapat disederhanakan di tempat lain, dan apa yang general di satu tempat dapat diklarifikasi di tempat lain, dan apa yang absolut (*mutlaq*) di satu tempat dapat dibastasi di tempat lain. Itu datang secara mutlak dalam satu aspek yang mungkin diikuti oleh pembatasan di aspek lain, dan apa yang umum dalam suatu ayat dapat dimasukkan dalam spesifikasi di ayat lain, sehingga perlu bagi mereka yang menginterpretasi kitab Allah untuk melihat al-Qur'an terlebih dahulu, dan mengumpulkan apa yang telah diulang darinya dalam satu topik, dan membandingkan suatu ayat dengan ayat yang lain, untuk mencari bantuan ayat yang mana yang menjadi pengurai atas ayat yang diringkas dan ayat yang mana yang menjadi penjelas pemahaman terhadap ayat ayat yang general; untuk mengentahu yang mutlak dari ayat yang *muqayyad* dan yang umum dari yang khusus, sehingga mufassir menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Karena seorang penulis teks akan lebih mengetahui arti kata-katanya dan lebih mengetahui tujuannya daripada orang lain.[145]

Orang yang pertama memberi petunjuk terhadap penafsiran semacam ini, yakni penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah Rasulullah saw, sebagaimana riwayat yang terdapat dalam Shahihain dari Abdullah ibn Mas'ud, ketika Allah swt menurunkan ayat "orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk"(QS. Al-An'am: 82). Hal ini sulit dipahami oleh umat muslim, kemudian mereka bertanya: siapa diantara kami yang tidak zalim terhadap dirinya sendiri, Rasulullah menjawab: bukan itu, zalim itu adalah syirik, apakah kamu tidak mendengar apa yang dikatakan Luqman kepada putranya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar". Di sini nabi

[145] Muḥamamd Ḥusain al-Żahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), , j. I, h. 40.

saw menafsirkan lafaz zalim dengan syirik untuk membandingkannya dengan iman dan menafsirkan dengan perkataan Luqman. [146]

Jadi, peenafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah metode terbaik penafsiran,[147]oleh karena itu bagi siapa saja yang akan menafsirkan kitab Allah harus melihat al-Qur'an terlebih dahulu, membandingkan suatu ayat dengan ayat yang lain, dan menjadikan al-Qur'an sebagai rujukan utamanya dalam menafsirkan, karena seorang penulis teks akan lebih mengetahui arti kata-katanya dan maksud tujuannya dibandingkan orang lain.[148] Al-Qur'an juga merupakan kriteria pertama dalam mengeluarkan pandangan dan analisis periwayatan, maka apa yang dikatakan oleh Al-Qur'an didahulukan dibandingkan dengan perkataan lain.[149] Aturan ini tidak hanya berlaku dalam aspek positifnya, tetapi juga dalam aspek pasifnya "Setiap makna yang bertentangan dengan al-kitab dan al-sunnah adalah batal, dan dalilnya terbantahkan."[150]

Contoh penafsiran al-Jailānī menggunakan metode al-Qur'an bi al-Qur'an adalah ketika ia menafsirkan QS. Baqarah [2]: 37 berikut:

(فَتَلَقّٰٓى) استفاد (اٰدَمُ) المذنب العاصي (مِنْ رَّبِّهٖ) المستخلفة المستقبل عليه (كَلِمٰتٍ) مشتملات علي الرجوع و الانابة عما صدر عنه من زلة هي قولهَ (رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ)[151] و لما تلقي ادم من ربه هذه الكلمات و استغفربها و ر جع عما صدر،[152]

[146] Al-Zarkasyi, *Al-Burhān,* j. II, h. 185.
[147] Al-Zarkasyi, *Al-Burhān,* j. I, h. 175.
[148] Al-Żahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j. I, h. 40.
[149] Ibn Jaza al-Kilābī, *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl,* j. I, h. 406.
[150] Taqy al-Dīn Ibn Taimiyyah, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), j. II, h. 57.
[151] QS. Al-A'raf: 23.
[152] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 68.

"(Kemudian ia menerima) mengambil manfaat (Adam) pendosa, pelaku maksiat (dari Rabb-nya) yang telah menunjukknya sebagai khalifah yang telah memberikan kepadanya (beberapa kalimat) yang merangkum pertobatan dan inabah dari yang dilakukannya. Kata-kata itu berbunyi "*Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi."* Ketika adam menerima kalimat-kalimat tersebut dari Tuhannya, ia pun memohon ampunan kepada-Nya dengan kelimat-kalimat itu dan meninggalkan perbuatannya yang keliru."

c.Tafsir berbasis al-Ḥadīṡ

Misi para nabi adalah untuk mengajarkan manusia apa yang Allah halalkan dan apa yang diharamkan, ketentuan-ketentuan-Nya, hukum-hukum-Nya, serta menjelaskan wahyu yang diturunkan kepada mereka.[153] Sebagaimana nabi Muhammad saw yang Allah lindungi dari berbagai macam kesalahan dan dosa, sehingga ucapan dan tindakannya sesuai dengan al-Qur'an dan menjadi penjelas bagi al-Qur'an itu sendiri. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam QS. Al-Najm[53] ayat 1-5:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰىۙ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰىۚ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى

اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰىۙ ﴿٤﴾ عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰىۙ ﴿٥﴾ ﴿٣﴾

"(1) Demi bintang ketika terbenam. (2) Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru. (3) Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. (4) ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). (5) yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat."

Ali bin Abi Thalib berkata: "Ikutilah petunjuk Nabimu, karena itu adalah petunjuk yang terbaik, dan teladanilah

[153] QS.AL-Nahl: 44.

perangai nabimu karena itu adalah sebaik-bainya petunjuk perangai"[154]

Umat telah sepakat bahwa sunnah Nabi adalah sumber hukum kedua setelah al-Qur'an, dan juga sepakat untuk merujuk pada apa yang otentik darinya dalam penafsiran Al-Qur'an. Al-Zarkasyi berpendapat: "Para peneliti tasfir memiliki referensi yang beragam namun ada empat yang utama: *pertama,* perkataan dari Rasulullah saw, dan ini adalah model penafsiran yang paling utama."[155]

Menurut al-Zarkasyi setelah ia mempertimbangkan bahwa penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an sebagai salah satu metode terbaik interpretasi, ia mengatakan : "Jika anda letih dengan itu, maka anda harus mengikuti sunnah, karena sunnah menjelaskan dan menerangkan maksud dan tujuan dari al-Qur'an".[156] Sebagaimana firman Allah swt: "Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman." (QS. Al-Nahl: 64)

Model penafsiran ini dirujuk oleh para mufassir ketika mereka menafsirkan ayat yang sama. Akan tetapi, seorang mufassir seringkali menemukan bahwa banyak ayat yang tidak memiliki tafsir nabawi, oleh karena itu penafsir perlu melakukan ijtihad untuk mendapatkan penafsiran yang benar. Dalam proses ijtihad untuk mendapatkan penafsiran yang benar, para mufassir perlu mencari ayat lain dari Al-Qur'an untuk menafsirkan ayat pertama, ini disebut menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Namun jika tidak ditemukan maka penafsir akan mencari ayat-ayat Al-Qur'an atau hadis/sunnah lainnya yang dianggap dapat mendukung kebenaran penafsiran ijtihad tersebut. Hadits atau sunnah yang tidak langsung menafsirkan ayat tersebut, tetapi

[154] Al-Syarīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāgah*, h. 110.
[155] Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, j. II, h. 157.
[156] Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, j. II, h. 176.

digunakan dan dianggap mendukung penafsiran ini disebut dengan istilah tafsir dengan sunnah.

Argumentasi mufasir yang dibangun menggunakan hadis atau sunnah untuk mendukung hasil ijtihadnya, sejalan dengan hadis Muaż bin Jabal yang diriwayatkan oleh Abu Dawud ketika Nabi mengutusnya untuk suatu tugas di Yaman. Nabi bertanya kepadanya: "Bagaimana engkau menghukumi jika diajukan kepadamu suatu perkara?", Muaż menjawab: "Aku menghukumi menggunakan kitabullah", Nabi bertanya: "Jika jawabannya tidak engkau temukan di Kitabullah?", Muaż menjawab: "Menggunakan sunnah Rasulullah". Nabi bertanya: "Jika engkau tidak menemukan jawabannya di Sunnah Rasulullah?", Muaż menjawab: "Jika aku tidak menemukan jawabannya di dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul maka aku akan berijtihad menggunakan pendapatku". Lalu Rasulullah menepuk dada Muaż dan bersabda: "Segala puji bagi Allah yang telah menepatkan jawaban utusan Rasulullah kepada yang diridai Rasulullah".[157]

Jadi sunnah merupakan acuan dasar dalam menafsirkan Al-Qur'an dan memperjelas maknanya, ia juga merupakan kriteria dasar dalam mengkritik pendapat-pendapat yang terkandung dalam penafsiran dan mengevaluasi riwayat-riwayat yang dinarasikan di dalamnya. Allah swt berfirman: "Jika kamu berselisih tentang sesuatu, maka rujuklah kepada Allah dan Rasul". (QS. Al-Nisa: 59).[158]

Contoh penafsrian al-Jailānī yang menggunakan sunnah sebagai penguat penafsirannya

والفاتحة منتخبةٌ من جميع القران على أبلغ وجهٍ و أوضح بيان، من تأمل فيها نال ما نال من جميع القران، لذلك فرض قرائتها عند الميل و التوجه الي الذات الأحدية المعبر عنه بلسان الشرع، بالصلاة هي معراج أهل الاتجاه، كما قال صلي الله عليه و سلم (الصلاة معراج المؤمن) و قال أيضا (لا صلاةَ الا بفاتحة الكتاب)[159]

[157] Sulaiman bin al-Asy'aṡ bin Syaddad bin Amrin bin Amir, *SunanAbû Daud* (Kairo : Dār al-Ḥadīs,2010), j.III, h.303

[158] Ihsan al-Amin, *Manhaj al-Naqd fi al-Tafsir*, h. 374.

[159] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 40.

"Surah al-Fatihah adalah pilihan dari seluruh isi al-Qur'an dengan bentuk yang paling gamblang dan paling jelas. Siapapun yang merenungi surah ini pasti akan mendapatkan apa yang bisa didapatkannya dari seluruh isi al-Qur'an. Itulah sebabnya surah ini wajib dibaca ketika hamba bertawajuh kepada Dzat Ahadiyyah atau yang oleh syariat disebut dengan istilah shalat. Shalat merupakan mi'raj bagi mereka yang menuju kepada-Nya, sebagaimana yang disabdakan Rasulullah saw, "Shalat adalah mi'raj orang mu'min". Rasulullah juga bersabda: "Tidak sah shalat kecuali dengan membaca *fatihah al-kitab*"."

2. Kosntruksi Esoterisme Tafsīr al-Jailānī

a. Simbol (*ramz*)

Simbol (*symbol*) atau lambang merupakan unsur bahasa yang bersifat arbitrer dan konvensional yang merepresentasikan relasi objek dan signifikansinya. Dikatakan arbitrer karena untuk menunjukkan satu objek, banyak lambang yang digunakan sesuai dengan bahasa yang bersangkutan. Sebuah acuan yang sama dapat saja diberi simbol yang berbeda. Air, misalnya dalam bahasa Madura disimbolkan dengan *aeng,* dalam bahasa Sunda dengan *cai*, dalam bahasa Jawa dengan *banyu*, dan dalam bahasa Inggris dengan *water*.[160] Sesuatu dapat disebut lambang apabila dia memiliki makna, konsep, dan gagasan serta dapat mewakili maksud dari seseorang. Dalam kajian semantik, lambang memiliki kaitan erat dengan makna, sebab, lambang bisa menunjukkan makna tertentu yang tersirat dari lambang tersebut.[161] Simbol berbeda dengan bahasa, di mana bahasa

[160] Pemaknaan lambang sangat terkait dengan siapa yang memaknainya dalam situasi dan kondisi apa ia dimaknainya. Dalam pengertian Odgen dan Richars simbol dimaknai dengan elemen kebahasaan, baik berupa kata, kalimat dan sebagainya, yang berwenang mewakili objek dunia luar maupun dunia pengalaman masyarakat pemakainya. Sifat subektif dalam konseptualisasi membuka peluang bagi pemakai untuk mengolah dan memberikan nuansa baru terhadap simbol maupun bahasa yang dimiliki secara keseluruhan. Lihat: Aminuddin, *Semantik* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2015), h. 80-81.

[161] Mansoer Pateda, Semantik Leksikal (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h. 50.

adalah perangkat ujaran yang berasal dari pikiran- pikiran, makna-makna dan entitas-entitas yang dengan keberadaannya, kesepahaman di antara manusia bisa sempurna melalui rangkaian huruf, kata-kata dan kalimat. Sementara simbol bisa digambarkan lewat isyarat dan gerakan.[162] Ada bahasa tangan, bahasa kepala, bahasa tubuh, bahasa mata, bahasa huruf dan kalimat.

Dengan demikian, rumus atau simbol tidak berlaku pada kalimat yang sudah umum melainkan hanya bermain dalam diskursus makna yang telah diisyaratkan (*al-musyār ilaihi*) dan telah disepakati maknanya (*al-muttafaq 'alaihi*). Kesepakatan ini terlepas dari hanya kesepakatan dua personal atau lebih, atau satu komunitas dengan komunitas lainnya. Perbedaannya yang sangat mencolok dengan bahasa adalah, kalau bahasa merupakan untaian makna yang sudah dibatasi dan dikelilingi oleh sejumlah preposisi fisis dan logis dari struktur bahasa atau kamus. Sementara rumus tidak terikat dengan aturan struktur bahasa atau kamus bahasa dengan kerumitan dan keasingannya. Bahkan, tidak membutuhkan penafsiran, komentar dan penjelasan. Rumus atau simbol adalah makna yang dibangun secara independen, mana-suka, bebas dan terkadang jauh dari makna asal sehingga terkesan mematikan makna asal tersebut (*at-ta'miyyah wa at- tamwiyyah*).[163] Ia menyimpan suatu rahasia di balik rahasia dan rahasia ini hanya dibangun secara eksklusif untuk mereka yang mengalami dan mengetahuinya.

---

[162] Dalam kajian semiotik, lambang yang terdapat dalam kehidupan ini sangat luas dan kompleks. Sebab dunia pada dasarnya hanya terdiri dari dunia faktual dan dunia lambang. Dunia lambang dapat berupa bahasa, gerak, gambar dan suara. Sebuah lambang bisa bersifat ikonik, apabila lambang hanya menjadi gambar dari referen maupun gagasan yang diacu, misalnya peta dan relief. Lambang bisa juga bersifat simbolik, apabila lambang itu secara arbitrer mewakili sesuatu yang lain, seperti yang terdapat dalam kata atau lambang kebahasaan. Aminuddin, Semantik, h. 84

[163] Maḥmūd Muḥammad Rabī', *Asrār at-Ta'wīl* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah, 1993), cet. 1, h. 241.

Dalam tradisi tasawuf, simbol merupakan hasil kreasi bahasa, metafora, puisi, permainan kata, cerita unik dan eksentrik. Sufi membuat simbol untuk mewakili pandangan mereka. Kecantikan wanita dilambangkan dengan kijang yang lincah, arak sebagai representasi seorang hamba yang mabuk mengobrol dengan Tuhannya, dan simbol-simbol lainnya. Begitu pula dalam memahami Al-Qur'an, para sufi memandang bahwa ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan huruf-hurufnya, mengandung simbol-simbol yang memiliki makna tersembunyi. Teks al-Qur'an dalam periwayatannya tampak memiliki makna denotatif atau makna lahiriah, namun pada dasarnya ia memiliki makna kiasan atau simbolik yang kaya dan mendalam bagi orang-orang yang telah mampu menangkap makna batin atau makna konotatifnya. Menafsirkan simbol merupakan upaya menyelami samudera luas makna al-Qur'an. Al-Qur'an seperti lautan yang tak berujung. Di dalamnya terkandung mutiara tersembunyi yang hanya bisa digenggam oleh siapa saja yang mencoba menyelaminya hingga kedalaman terdalam.

Ibnu 'Arabī menganalogikan Al-Qur'an dan alam bagaikan "buku" Allah yang berisi sekelompok simbol dan gambar yang mewakili realitas mutlak keberadaan yang pada akhirnya berasal dan identik dengan al-ḥaqq (realitas transenden). Menguraikan simbol-simbol dan gambar menjadi mungkin melalui manifestasi atau penampakan Allah (tajalī) pada orang-orang kudus pilihan-Nya, dan melalui kemampuan mereka untuk memahami makna tersembunyi melalui indera imajinatif mereka. Ayat-ayat Allah yang mengandung simbol memiliki makna tersembunyi. Demikian pula, realitas sejati Tuhan dan alam tersembunyi dari orang-orang biasa, tetapi dapat diungkapkan oleh segelintir orang terpilih melalui kebangkitan spiritual dan wawasan intelektual khusus atau al-kasyf (pengungkapan) yang diberikan oleh Allah. Hanya mereka yang mampu menguraikan makna sebenarnya dari sebuah simbol teks Al-Qur'an. Penyebutan kata-kata yang berkaitan dengan alam, seperti bumi, langit, laut dan lain-lain dalam Al-Qur'an pada dasarnya mengandung makna

yang mendalam terkait dengan unsur-unsur yang terkandung dalam diri manusia.[164] Kata-kata dalam bahasa adalah ekspresi simbolik yang akan tunduk pada upaya interpretasi apa pun. Penafsiran terhadap simbol-simbol tersebut memunculkan berbagai pemahaman tentang makna kalamullah.

Menurut al-Qūnawī, setiap kalimat Al-Qur'an mengandung makna yang sangat dalam.[165] Bimbingan Al-Qur'an tidak hanya dijelaskan dalam bentuk lahiriahnya, tetapi juga diungkapkan melalui tanda-tanda tersembunyi di balik frase indah dari ayat-ayat Al-Qur'an. Kesemuanya itu merupakan pedoman dan petunjuk bagi manusia dalam kehidupannya. Kemampuan menangkap rahasia-rahasia tersebut sangat bergantung pada kemampuan manusia dalam menggali makna batin Al-Qur'an. Perbendaharaan pengetahuan simbolik para ahli tafsir sufi akan memegang peranan yang sangat penting dalam menentukan kedalaman makna dan keberhasilan interpretasi simbolik. Demikian pula, persepsi manusia terhadap alegori dan simbol Al-Qur'an dipengaruhi oleh tingkat kemurnian spiritual dan pencapaian intelektual. Dalam hal ini, jika seseorang ingin mengetahui lambang-lambang dalam ayat-ayat tertentu (*al-marmūz ilaihi*), maka ia harus memahami dari pemilik lambang itu, yaitu Tuhan (yang disebut sebagai *rāmiz* atau *ṣāḥib al-rumz*).[166]

Karena menganggap bahwa ayat-ayat Al-Qur'an mengandung simbol-simbol yang memiliki makna batin yang dalam, para sufi menafsirkan huruf-huruf *muqaṭṭa'ah* yang terdapat pada awal beberapa surah Al-Qur'an. Bagi kalangan tasawuf, huruf-huruf misterius ini bukan sekedar susunan kata hijaiah, melainkan memiliki makna yang sangat dalam. Pengetahuan tentang makna huruf hijaiah bukan hanya milik

[164] Atif Jaudah Naṣr, *Al-Rumz al-Syi'ri 'inda Ṣūfiyyah* (Kairo: al-Maktab al-Miṣri, 1998), h. 136.

[165] Sadr al-Dīn al-Qūnawī, *I'jāz al-Batān fī Ta'wīl Umm al-Qur'ān* (Haidarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyah, 1949), h. 98.

[166] Rabī', *Asrār at-Ta'wīl,* h. 238.

Allah semata, manusia khususnya para wali Allah juga mampu memahaminya. Kedudukan huruf *muqaṭṭa'ah* mendapat tempat khusus dalam tafsir tasawuf. Di sinilah para sufi bebas mengungkapkan pengalaman batinnya ketika berdoa kepada Tuhannya. Mereka tidak lagi terikat oleh bahasa dan aturan formal yang digariskan dalam ilmu *ẓāhir*. Hampir semua Sufi yang bergumul dengan tafsir Al-Qur'an, memiliki penafsiran sendiri-sendiri atas penggalan surat-surat dalam Al-Qur'an ini. Masing-masing berbeda dan memiliki varian interpretasinya sendiri sesuai dengan pengalaman batin dan intuisinya.[167]

Dalam pemahaman al-Jailānī, *hurūf muqaṭṭa'ah* memiliki maqam yang sangat istimewa. Setiap huruf *hijāiyyah* memiliki rahasia pemhaman asma-asma Tuhan.[168] Penafsiran *hurūf muqaṭṭa'ah* dalam tafsiral-Jailānī memiliki kecenderungan yang unik. Baginya huruf adalah kata kunci (*keyword*) untuk memecahkan kode isi dari simbol itu. Dalam QS. Al-Baqārah[2] ayat 1, ia menilai bahwa huruf *alif, lām,* dan *mīm* adalah singkatan makna yang tersembunyi pada huruf tersebut.

Al-Jailānī menafsirkan:

---

[167] Rāniyā Muḥammad 'Aziz Naẓmī, *Al-Manhaj al-Isyarī fī Tafsīr al-Imām al- Qusyairī* (Alexandria: Masy'ah Mā'arif, 2011), h. 31. Apa yang ditempuh oleh kalangan sufisme ini tentu berbeda dengan pandangan mayoritas mufasir yang bergelut dengan dimensi eksoterik Al-Qur'an. Ulama *rusūm* lebih menyandarkan pemahaman makna penggalan huruf- huruf di awal surah Al-Qur'an kepada Allah. Al- Qurṭubī menyebutkan bahwa makna huruf *muqaṭa'ah* hanya diketahui oleh Allah, sehingga tidak perlu ditafsirkan, cukup dikembalikan kepada Allah. Menurutnya, keberadaan huruf-huruf ini merupakan salah satu bukti dari kemukjizatan Al-Qur'an yang tidak seorang pun dapat menandingi ketinggian bahasanya dan membuat yang menyerupainya. Begitu juga dengan as-Suyūṭī. Ketika menafsirkan huruf-huruf *muqaṭa'ah*, ia menegaskan bahwa hanya Allah yang mengetahui maknanya. Lihat: Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al- Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al- Kutub al-Misriyyah, 1964), j. I, h. 154; Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, n.d.), h. 3.

[168] 'Abd al-Qādir Al-Jailānī, *Al-Gunyah lī al-Ṭālib Ṭārīq al-Ḥaqq fī Ma'rifat al-'Adab al-Syarīah* (Beirut: Dār al-Jīl, 1999), j. I, h. 162.

(الم) أيها الإنسان الكامل اللائق لخلافتنا الملازم لاستكشاف أسرار ربوبيتنا كيفية بركات هويتنا الذاتية السارية على صفائح المكونات المنتزعة عنها والمأخوذة منها.[169]

"(*alif lām mīm*) Wahai manusia yang paling sempurna (*al-insān al-kāmil*) yang layak bagi kekhalifahan Kami, yang senantiasa menyingkap rahasia-rahasia *rububiyah* Kami yakni rahasia pengembangan *huwiyah*[170] Dzat Kami yang mengalir pada lembaran semesta yang lahir dari-Nya."

b. Intuisi

Dalam perspektif para sufi, cara untuk memperoleh kebenaran pengetahuan satu-satunya hanya bisa diperoleh melalui perangkat intuisi. Terdapat dua aliran yang menggunakan epistem ini untuk memperoleh kebenaran pengetahuan. *Pertama,* illuminasi (*isyrāq-falsafi*). *Kedua,* tasawwuf (sunni-amali). Untuk memperoleh pengetahuan, yang pertama lebih cenderug pada kekuatan akal dan intuisi (*naẓarī*), sementara yang kedua lebih kepada penyucian jiwa (*tazkiyāt al-nafs/ taṣfiyah*) namun titik persamaan dalam hal proposisi-proposisi metode keduanya sepekat menggunakan: (1) Metode deduktif (*istidlāl*), derajat ini disandang oleh ulama *al-rasikhun,* ulama intelektual. (2) Metode penglihatan *vision* (*musyāhadah*), derajat ini disandang ulama *al-siddiqin,* ulama terpercaya. Pada prakteknya, satu dan lainnya bisa mencapai hubungan timbal balik sehingga disebut *majma' al-baḥrain,* yakni kumpulan dua lautankeilmuan deduktif dan vision sekaligus, ilmu dan irfan, *syahadah* dan gaib. Karena itu, adanya dua model ini merupakan bentuk kecenderungan ahli suluk yang menapaki jalan kebenaran: (1) Kaum sufi amali. Mereka yang memulai dari ilmu menuju *irfān,* dari alam imanen menuju transenden. (2) Kaums

[169] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 44.

[170] *Huwiyah* secara bahasa berarti ke-dia-an atau identitas. Kata ini bisa disandarkan pada makhluk dan al-Khālik. Jika disandarkan pada Allah swt maka maksudnya adalah hakikat Dzat ahdiyah yang maha gaib dan tidak ada jalan untuk dicapai. Lihat: Al-Jailānī, *Tafsīral-Jailānī,* j. II, h. 367.

sufi falsafi, mereka yang memulai dari ekstase ilahi, dimulai dari alam transenden menuju alam imanen, yakni dimulai dari metode intuitif menuju teo-falsafi (*himmah al-aqliyyah*).[171]

Yang menjadi pertimbangan bagi kaum sufistik untuk meneguhkan pengetahuan ditempuh dengan jalur ini karena mereka meragukan kebenaran yang dihasilkan oleh logika. Sebab terlalu rawan disalah-persepsikan atau disalah sangkakan dan mengandung kelemahan serta probabilitas yang sewaktu-waktu gampang dipatahkan oleh kemunculan pengetahuan atau teori baru. Kendalanya karena tidak mendasarkan diri kepada nalar *khayali*, yakni nalar imajinatif. Sebaliknya, kaum yang mengandalkan akal sebagai pijakan pengetahuan, melihatnya bahwa ahli sufistik terlalu naif. Mereka menyangsikannya, karena mendapatkan satu tujuan penyingkapan makna pengetahuan (*inkisyāf al-ma'ārif*) dengan nalar imajinatif dan intuitif itu terlalu susah bahkan hampir dikatakan absurd dan mengada-ada, sebab tidak menggunakan akses konvensional berupa akal dan perangkat penghubung lainnya (*al-'alāiq*). Tidak ada kaidah umum dan aturan universal yang telah disepakati secara ilmiah untuk menguji paradigma pengetahuan itu.[172]

Namun demikian, bukan halangan bagi kaum sufi, sebab mereka mempunyai keyakinan untuk mendapatkan akses langsung tanpa perantara sekalipun. Akses itu berupa kunci penyucian jiwa dan emanasi yang didapatkan dari ilmu hakikat sehingga menjadi jalan tunggal mendapatkan pengetahuan tentang ketuhanan, transedensi '*ulūm al-ilāhiyyan* dan pengetahuan *rabbaniyyah.* Kesusahan untuk menempuh akses langsung yang menjadi problem ahli rasio bisa ditepis dengan keabsahan keilmuan dan validitas keyakinan yang mereka miliki.[173]

---

[171] Ali Sami al-Nasyar, *Manāhij al-Baḥṡ 'Inda Mufakkir al-Islām* (Cairo: Dār al-Salām, 2008), h. 242-243.

[172] Ali Sami al-Nasyar, *Manāhij al-Baḥṡ 'Inda Mufakkir al-Islām,* h. 243.

[173] Ali Sami al-Nasyar, *Manāhij al-Baḥṡ 'Inda Mufakkir al-Islām*, h. 244.

Dalam hal ini al-Jailānī menuturkan dalam muqaddimah tafsirnya:

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت و اليه أنيب عن جميع ما يعيبني و يريب، و الملتمس من الاخوان، و المرجو من الخلان أن لا ينظروا فيه الابعين العبرة لا بنظر الفقرة، و بالذوق و الوجدان لا بالدليل والبرهان، و بالكشف و العيان لا بالتخمين و الحسبان.

والله ما هذا الفقيرالحقير من أصحاب القيود المتشبثين بأذيال الحجج و الحدود، و لا من المتصوفة المتصلفة من الوارد و المورود، و المتفوهة من الواجد و الموجود بل من خدام الفقراء المنسلخين عن جميع الرسوم و العادات، المنتظرين بما ظهر لهم من الحق في عموم الأوقات و شمول الحالات[174]

"Tidak ada taufik yang saya miliki, selain hanya dari Allah. Kepada-Nya saya bertawakal dan kepada-Nya saya berlindung dari segala yang mencela dan meragukan. Yang saya harapkan dari saudara-saudara agar kalian hanya melihat isi kitab ini dengan intuisi perenungan, bukan dengan logika pemikiran; menggunakan dzauq dan nurani, bukan menggunakan dalil dan argumentasi; serta menggunakan kasyf dan kejernihan, bukan mengandalkan kalkulasi ukuran-ukuran."

Demi Allah, Saya yang fakir dan hina ini bukanlah termasuk orang yang suka berpegang pada argumentasi dan definisi, bukan pula termasuk kalangan sufi yang mementingkan limpahan pengetahuan yang datang dari Allah, serta gemar berbicara tentang yang Maha Ada dan makhluk yang diadakan. Saya hanyalah pelayan para fakir yang selalu melepaskan diri dari semua formalitas dan rutinitas, dan selalu menunggu datangnya kebenaran di setiap waktu dan keadaan.

c. Makrifat

Gnosis universal (*ma'rifah al-kulliyyah*) merupakan sarana bagi al-Jailānī dalam memperoleh makna batin (*bāṭin*) dan rahasia (*asrār*) al-Qur'an. *Ma'rifat Allah*/mengenal Allah merupakan puncak kenikmatan dan tujuan penciptaan. Sebagaimana pandangan al-Jailānī bahwa tujuan manusia diciptakan oleh Allah Swt adalah untuk *ma'rifat Allah*[175]. Ia

[174] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailāni,* j. I, h. 34.
[175] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, h. 46.

melandasi argumentasinya tersebut berdasarkan firman Allah Swt QS. Al-Dzariyat [51] ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ

"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah kepada-Ku."

Al-Jailānī menafsirkan kalimatt *illā liya'budūn/*menyembah kepada-Ku dengan *illā liya'rifūn/*mengenal kepada-Ku. Penafsiran al-Jailānī tersebut senada dengan penafsiran Ibn 'Abbas yang dikutip al-Qusyairi dalam *Risālat al-Qusyairiyyah*-nya[176]. Menurut al-Jailānī *ma'rifah* dapat dicapai dengan menyibak penghalang jiwa dari cermin hati dengan cara membersihkan jiwa tersebut, dengan demikian seorang akan melihat dalam cermin hati tersebut keindahan harta tersembunyi dalam *sirr* lubuk hati. Sebagaimana Firman Allah dalam hadis qudsi yang dikutip al-Jailānī dalam kitab *Sirr al-Asrār*:

كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف[177]

"Aku adalah harta yang tersembunyi, Aku ingin dikenal maka aku ciptakan makhluk agar Aku dikenal."

Jadi ketika Allah menjelaskan bahwa penciptaan makhluk itu untuk mengenal Allah, maka manusia wajib makrifat kepada Allah. Alam makrifat adalah alam *lāhut*[178] yang di dalamnya ruh qudsi diciptakan dalam bentuk yang terbaik.[179]

---

[176] Abū al-Qāsim al-Qusyairi, *Risālat al-Qusyairiyyah fī 'Ilmi al-Taṣawwuf*, penerjemah. Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 8.

[177] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār,* h. 46.

[178] *Lāhut* berasal dari kata *ilāh* yang berarti Tuhan. Dengan demikian, *lāhut* diberi makna sesuatu yang mengacu pada sifat ke-Tuhan-an. Dalam tasawuf *lāhut* diartikan sebagai sifat dasar yang ada pada Tuhan. Sifat dasar yang ada pada Tuhan itu seperti ke-Esaan-Nya, kedahuluan-Nya dan lain sebagainya yang tidak dimiliki makhluk-Nya. Lihat: Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf* (Bandung: Angkasa, 2009), J. II, h. 935.

[179] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār,* h. 46.

Dalam perspektif al-Jailānī ma'rifat terbagi ke dalam dua tingkatan. Tingkatan pertama adalah mengenal sifat-sifat dan manifestasi Allah (*ma'rifat sifat Allah*). Tingkatan ke dua adalah mengenal zat Allah (*ma'rifat zat Allah*). Pada tingkatan pertama, manusia yang bersifat jasmani merasakan dunia ini maupun akhirat. Namun, ilmu yang menuntun kepada pengetahuan zat Allah berada dalam ruh suci yang memungkinkan manusia mengetahui rahasia-rahasia akhirat.[180] Al-Jailānī melandasi argumentasinya dengan firman Allah:

وَاَيَّدْنٰهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِۗ

"Dan Kami memperkuatnya dengan Ruhul Qudus" (Al-Baqarah: 87)"

Orang yang mengenal zat Allah memperoleh kekuatan ini melalui ruh suci yang telah dianugrahkan kepada mereka.

Kedua jenis ma'rifat ini diperoleh melalui dua macam ilmu, yaitu ilmu lahir dan ilmu batin. Setiap orang membutuhkan keduanya untuk memperoleh kebaikan. Rasulullah saw menjelaskan bahwa" Ilmu terbagi ke dalam dua bagian, yaitu ilmu yang berada dalam lidah yang menjadi hujjah atas keberadaan Allah, dan ilmu yang berada dalam hati. Ilmu inilah yang dibutuhkan untuk mewujudkan harapan-harapan kita."[181]

Manusia sangat mebutuhkan ilmu syariat untuk mengetahui manifestasi lahir zat Allah yang tercermin dalam alam sifat-sifat dan alam nama-nama. Setelah menguasainya, seseorang harus mendidik batinnya untuk memahami berbagai rahasia *(sirr*) sehingga ia dapat memasuki alam ilmu ilahi yang mengenal hakikat. Pada tingkatan pertama, ia harus meninggalkan segala sesuatu yang bertentangan dengan ajaran syariat. Bahkan, kaum sufi menganjurkan agar kita meninggalkan segala perilaku dan akhlak yang salah. Caranya adalah melatih diri melaksanakan segala hal yang dibenci hawa nafsu, serta melakukan segala hal yang menahan hasrat jasmani. Untuk meraih semua tujuan ini, ia

[180] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār,* h. 48.
[181] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār*, h. 48.

harus melatih dirinya secara sungguh-sungguh agar hawa nafsunya benar-benar lumpuh; tak dapat melihat ataupun mendengar. Baginya, tak ada materi, dan dirinya pun bukan materi tak ada tabir maupun sekat antara dirinya dengan Allah swt.[182] Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw:

لي مع الله وقة لا يسع فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل[183]

"Aku pernah bersama Allah, ketika itu tak ada pemisah anatara kami, baik malaikat terdekat maupun nabi yang diutus."

Yang dimaksud nabi yang tak dapat menyela antara nabi dengan Allah adalah raga Rasulullah saw sendiri. Sedangkan malaikat terdekat adalah ruhnya Rasulullah saw (*nūr muḥammad*) yang diciptakan dari nur jabarut, hal ini sebagaimana malaikat yang diciptakan dari nur jabrut tidak akan bisa masuk ke dalam nur lahut. Rasulullah saw bersabda: "Allah memiliki surga yang di dalamnya tidak terdapat istana, taman, sungai madu, dan susu; surga yang hanya dapat dilihat seseorang saat bertemu dengan Allah". Allah menegaskan hal ini dalam firman-Nya:[184]

> "Wajah-wajah (oang yang beriman) pada hari itu berseri-seri. Kepada tuhan merekalah mereka melihat." (Al-Qiyamah: 22-23)

Rasulullau saw bersabda, "pada hari itu kau akan melihat Tuhanmu laksama melihat bulan purnama". Kendati demikian, keadaan ini, jika didekati oleh makhluk, bahkan malaikat sekalipun, akan menghancurkannya menjadi debu. Dalam sebuah hadis qudsi Allah berfirman, "Seandainya ku buka tabir sifar-Ku Yang Maha Perkasa meski sesaat, niscaya segalanya terbakar musnah sejauh mata-Ku memandang."[185]

Dalam sebuah hikayat yang terdapat di dalam kitab sirr al-asrar, malaikat Jibril yang menemani Nabi Muhammad saw

[182] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār*, h. 49.
[183] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār*, h. 49.
[184] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār,* h. 50.
[185] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār,* h. 50.

dalam mi'rajnya ke langit ketuuh, mengatakan bahwa seandainya ia maju selangkah lagi dari tempatnya saat itu, niscaya ia akan hangus terbakar.[186]

Pencapaian hamba pada tingkat tertinggi ini juga al-Jailānī jelaskan dalam pembukaan tafsir surat al-Fatihah[1]:

ثم لما أراد سبحانه ارشاد عباده الي تلك المرتبة ليتقربوا اليها و يوجهوا نحوها حتي ينتهي توجههم و تقربهم الي العشق و المحبة الحقيقية الحقية المؤدية الي اسقاط الاضافة المشعرة للكثرة و الاثنينية، و بعد ذلك خلص نيتهم، و صح طلبهم للفناء فيه، نبه سبحانه الي طريقه ارشادا لهم و تعليما في ضمن الدعاء له و المناجة معه مندرجات من نهاية الكثرة الي كمال الوحدة المفنية لها متيمنا.[187]

"Kemudian, ketika Allah ingin membimbing hamba-hamba-Nya ke martabat ahadiyyah tersebut, agar mereka dapat kian dekat dan bertawajuh kepada-Nya sehingga tawajuh dan taqarrub mereka berakhir kepada isyq dan mahabbah yang paling hakiki saja, hingga menyebabkan runtuhnya penyematan yang melahirkan kesan pada keberbilangan atau dualitas terhadap Allah, yang setelah itu, niat mereka menjadi murni dan layak untuk fana. Allah menarik perhatian manusia untuk bergerak menuju jalan-Nya (sebagai bentuk bimbingan dan pengajaran keapada mereka) melalui doa-doa yang dipanjatkan kepada-Nya serta dalam munajat-munajat bersama-Nya. Dalam doa-doa dan munajat-muanajat itu, terdapat isyarat akan kembalinya yang banyak menuju tunggal yang sempurna yakni *kamāl al-wiḥdah* yang mengenyahkan keberbilangan (*nihāyah al-kaṡrah*)."

d. Hakikat

Term hakikat sering bersandingan dengan term syariat. Oleh karena itu pengertian di antara keduanya tidak bisa dipisahkan. Syariat adalah perintah yang harus ditetapi dalam ibadah, dan hakikat adalah kesaksiam akam kehadiran peran serta ketuhanan dalam setiap sisi kehidupan.[188] Setiap syariat

[186] Al-Jailānī, *Sirr al- Asrār*, h. 50.

[187] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 35.

[188] *Musyāhadah al-rububiyyah* adalah melihat tuhan dengan qalbu. Diungkapkan demikian karena syariat merupakan pengetahuan atau konsep merambah jalan menuju Allah, sedangkan hakikat adalah keabadian melihat-

yang kehadirannya tidak didikat dengan hakikat tidak dapat diterima, dan setiap hakikat yang perwujudannya tidak dilandasi syariat tidak akan berhasil.[189]

Syariat datang dengan beban hukum dari Sang Maha Pencipta, sedangkan hakikat bersumber dari dominasi kreativitas al-Haqq. Syariat merupakan penyembahan makhluk kepada Khaliq (Sanga Maha Pencipta), sedangkan hakikat adalah kesaksian makhluk akan kehadiran-Nya. Syariat adalah penegakan apa yang diperintahkan-Nya, sedangkan hakikat adalah kesaksian terhadap sesuatu yangtelah ditentukan ditakdirkan-Nya serta yang disembunyikan dan ditampakkan.[190]

Hakikat dalam perspektif sufi bukanlah bentuk hakikat universal, namun hakikat yang mempunyai karakter dan ciri ontologis yang mengandung dimensi relativisme. Karena itu, suatu ayat terkadang mempunyai pluralitas hakikat tergantung dari aliran mazhab dan teologi mufassir.[191] Hakikat versi tasawwuf sunni misalnya, tidak akan sama dengan hakikat versi non sufistik-sunni, sebab hakikat merupakan suatu inspirasi atau bisikan refleksi yang hadir dalam hati hasil asosiasi dari kalimat, teks atau kondisi dari keadaan ekstase (*wijdāniyyah ma'nawiyyah*). Asosisasi ini bukan korelasi yang sistematis dan pasti melainkan asosiasi yang tidak beraturan antara *ẓāhir* dan *bāṭin,* antara syariah dan hakikat, antara lafaz dan makna.[192]

Bagi al-Jailānī, rangkaian al-Qur'an tidak ada hubungan struktur logos bahasa dan gramatika. Al-Qur'an tidak lain adalah petunjuk dan cahaya yang diliputi oleh aura-aura mistisme

---

Nya, sementara tariqah merupakan perjalanan hamba meniti jalan syariat. Artinya, aktualisasi prinsip-prinsip syariat dengan ketentuan hukum yang sah. Lihat: Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm Hawāzub al-Qusyairi al-Naisaburī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah: Risalah Qusyairiiyyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Manai, 2007), terj. Umar Faruq, h. 104.

[189] Al-Qusyairi, *Al-Risalah alQusyairiyyah,* h. 104.

[190] Al-Qusyairi, *Al-Risalah alQusyairiyyah,* h. 104.

[191] Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Binyah al-Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdahal-'Arabiyyah, 2009), h. 290.

[192] Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Binyah al-Aql al-'Arabī,* h. 290.

susfistik. Fusngi lafaz tidak lain merupakan eksistensi penggerak yang mencapai pada derajat hakikat demi mendapatkan emanasi ilahi. Lafaz merupakan media inspiratif ruh yang dilihat dengan kacamata batin dan dirasakan keberdaannya serta menyingkap pintu-pintu inderawi menuju hati sehingga bisa menembus mata hati. Kalimat sufi atau rumus sufi adalah isyarat yang tidak bersumberkan dari nalar akal melainka daari dzauq/intusisi dan ekstase. Yakni dalam bentuk latihan ruhani/asketisme yang dilewati pada jenjang mukasyafah untuk menuju jalan wusul melihat Tuhan. Pada akhirnya, hermeneutika sufi al-Jailānī tidak bisa lepas total dari bahasa gramatika dan syariah sebab merupakan perangkat cabang wilayah tasfir eksoteris-syariat. Sekaligus sebagai hubungan timbal balik anatara lahir dan batin yang darinya akan tenggelam dalam lautan makna mistik.[193]

Namun demikian, pengalaman mistik bukanlah sumber independen untuk mengetahui kenyataan dan kebenaran. Bagaimanapun harus dikonfrontasikan dan dikomunikasikan dengan al-Qur'an. Tujuannya untuk mengetahui sejauh mana kebenaran yang diperoleh. Kriteria kebenaran dan ketetapan gagasan mistik hanyalah sepanjang sesuai dengan kebenaran syariah sehingga tidak boleh menyimpang dari rel ini. Al-Jailānī begitu kokoh memegang ini karena baginya kebenaran yang didapat dari hakikat tanpa disaksikan syariat adalah bohong belaka. Ukuran kebenaran sufistik adalah apa yang ditetapkan oleh ulama sunni. Praktis, sesuatu di luar syariah dan di luar konteks ahli sunnah wa al-jama'ah adalah bentuk kemunkaran dan tidak lain merupakan buah dari keadaan ekstase dan mabruk. Kesesuaian pengetahuan yang sempurna dengan syariah hanya mungkin dicapai pada tingkat kehambaan yang tinggi dan pada fase inilah rawan disispi oleh ekstase dan mabuk ilahi yang berlebihan.[194]

---

[193] Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari: Pendekatakan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (Ciputat: Referensi, 2012), h. 171.

[194] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Antara Sufisme dan Syariah* (Jakarta: Rajawali Press 1993), h. 209.

Karena itu, permulaan makrifat adalah pengetahuan akal melalui capaian hukum-hukum, kemudian melintasi syariat dengan tuntunan adab-adab tarikat dan puncak pengetahuan aadalah '*amaliyyah żauqiyyah* yang bersumber dari rahasia-rahasia hakikat. Hal ini sebagaimana yang dinyakatan oleh al-Jailānī dalam pembukaan penafsiran surat al-Baqarah [2]:

وأقوم الطرق و أحسنها و أوضح السبل و أبينها و الذي اختاره الله سبحانه لنبيه صلي الله عليه و سلم و لورثته من الأولياء زاد الله فتوحهم في كتابه المسور بالسور المفصلة بالايات، المنقسمة بالمحكمات و المتشابهات، المشتملة كل سورة منها علي أحكام الشريعة و أداب الطريقة و أسرار الحقيقة، فلابد للخائض في لجج بحار القران، و الغائص فيها لاستخراج فرائد اليقين و العرفان، أن يتأمل كل سورة منها علي وجه ينكشف له فيه من الأسرار بقدر استعداده و قابليته، و الا فغوره بعيد و قعره عميق.[195]

"Jalan yang paling lurus, paling baik, paling jelas dan yang telah Allah pilihkan untuk Rasul-Nya, Muhammad saw an untuk para pewaris beliau dari kalangan para wali *zadallah futuhshum* (semoga Allah memberikan "bukaan/futuh" kepada mereka), adalah terdapat dalam kitab-Nya yang terbagi ke dalam beberapa surah, yang dirinci dalam ayat-ayat, yang terbagi lagi menjadi ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat dan mencakup hukum syariat, adab tariqah, dan rahasia hakikat. Maka bagi siapapun yang merenangi dan menyelami gelombang samudra al-Qur'an untuk mengelurakan permata-permata keyakinan dan makrifat harus merenugkan setiap surah yang ada di dalamnya, dengan tujuan agar tersingkap berbagai rahasia yang ada di dalamnya sesuai dengan kesiapan dan kemampuannya. Sebab, jika tidak maka ia akan tenggelam ke palungnya yang dalam."

[195] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 46.

BAB 4

TAFSĪR ISYĀRĪ AL-JAILĀNĪ DAN PENGARUHNYA DALAM PERKEMBANGAN TAFSĪR ISYĀRĪ

A. Pengertian dan Struktur Tafsīr Isyārī al-Jailānī

1. Pengertian Tafsir Isyāri al-Jailānī

Tafsir isyārī dari Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī berasal dari empat tingkatan ilmu yang diklasifikasikannya. *Pertama, 'ilm al-ẓāhir* yakni syariah berkaitan dengan perintah dan larangan sereta hukum segala sesuatu. *Kedua, ilm al-ṭarīqah* yang berkaitan dengan makna batin dari syariah. *Ketiga, 'ilm al-ma'rifah* yang berkaitan dengan makna ilmu *ṭarīqah. Keempat, 'ilm al-haqīqah* yang berkaitan dengan batiniahnya segala sesuatu yang bersifat batin.[1]

Menururt al-Jailānī manusia sempurna harus mempelajari dan mengetahui semua ilmu ini dan mencari jalan untuk meraihnya. Ia melandasi argumennya berdasarkan sabda Rasulullah saw:

الشريعة شجرة، والطريقة أغصانها، و المعرفة أوراقها، والحقيقة أثمارها، و القران جامع بجميعها بالدلالة و الاشارة تفسيرا و تأويلا[2]

"Syariah adalah pohon, thariqah adalah cabangnya, ma'rifah adalah daunnya, hakikat adalah buahnya. Dan semua itu terkandung dalam al-

[1] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Sirr al-Asrār fīmā Yahtaju ilahi al-Abrār* (Damaskus, Dār al-Sanābil, 1994), h. 62.

[2] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 62.

Qur'an dengan tanda-tandanya dan petunjuknya, baik secara tafsir maupun ta'wil."

Tafsir dalam perspektif al-Jailānī merupakan penjelasan untuk memberikan pemahaman kepada kaum awam, sedangkan ta'wil adalah uraian terhadap makna batin melalui ilham yang diterima seorang mukmin sejati. Ta'wil hanya diperuntukan kepada hamba Allah yang istimewa, yang berpendirian teguh, setia kepada cita-cita ruhani, dan menguasai ilmu untuk memilah antara yang sahih dan yang batil. Layaknya pohon kurma yang akarnya menghujam ke bumi, kaki mereka berdiri kokoh di alam materi ini; dan bagaikan pohon kurma yang rantingnya menjulang ke angkasa, hati dan pikiran mereka menjulang meraih ilmu samawi. Berkat karunia dari Allah swt, keimanan yang tanpa keraguan bertahta di pusat hati mereka. Tingkat keimanan ini sejajar dengan paruh kedua kalimat tauhid: *lā ilāha illallah,* "kecuali Allah", yang menegaskan keesaan.[3]

Tafsir isyārī al-Jailānī juga berdasarkan QS. Ali Imran ayat [3] ayat 7 berikut:

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۗفَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۤءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۤءَ تَأْوِيْلِهٖۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ

"Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat,[4] itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihat.[5] Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka

[3] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 63.

[4] Ayat yang muhkamaat ialah ayat-ayat yang terang dan tegas maksudnya, dapat dipahami dengan mudah.

[5] Termasuk dalam pengertian ayat-ayat mutasyaabihaat: ayat-ayat yang mengandung beberapa pengertian dan tidak dapat ditentukan arti mana yang dimaksud kecuali sesudah diselidiki secara mendalam; atau ayat-ayat yang pengertiannya hanya Allah yang mengetahui seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan yang ghaib-ghaib misalnya ayat-ayat yang mengenai hari kiamat, surga, neraka dan lain-lain.

mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal."

Dalam hal ini al-Jailānī menguatkan argumentasinya dengan mengutip pendapat al-Razi dalam tafsir al-Kabirnya

لو فتح هذا الباب لانفتحت أبواب البواطن[6]

Seandainya pintu ayat ini dibuka, semua pintu alam batin juga akan dibuka.

Menurut al-Jailānī hamba sejati wajib melaksanakan semua perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya. Ia juga wajib melawan nafsu dan syahwatnya. Nafsu melawan syari'ah dengan memunculkan khayalan yang bertentangan dengan kenyataan. Pada tataran thariqah, nafsu yang licik akan membujuk manusia untuk menerima dan mengikuti sebab-sebab dan konsep-konsep yang seolah-olah benar, mengikuti pesan kenabian dan ucapan para wali yang tidak sahih, serta megikuti para guru atau pemikiran yang sesat. Pada tataran makrifat, nafsu selalu berupaya mendorong manusia untuk mengaku-aku sebagai wali, atau bahkan Tuhan-dosa terbesar karena menjadi sekutu bagi Allah.[7] Hal ini sebagaimana firman Allah Swt:

> Terangkanlah kepadaku tentang orangyang menjadikan nafsurnya sebagai Tuhannya...(QS. Al-Furqan: 43).

Berbeda dengan ketiga tingkatan ilmu yang pertama, nafsu maupun setan tidak akan sampai pada tataran hakikat (kebenaran), bahkan para malaikat pun tidak dapat menyentuhnya. Siapa pun, kecuali Allah, yang mendekati

[6] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 63; lihat juga. Abū Abdillah Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥuasin al-Taimi al-Rāzi, *Mafātiḥ al-Gaib/Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Ihyā al-Turās al-'Arabī, 1999), j. VII, h. 166-178.

[7] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 63.

kawasan itu akan hancur menjadi debu. Hal ini berdasarkan perkataan Jibril as kepada Nabi Muhammad saw ketika ia tiba di kawasan itu, "Jika aku melangkah satu langkah lagi, aku akan hancur menjadi debu."[8]

Hamba sejati Allah terlindungi dari setan dan perlawanan hawa nafsunya karena ia memiliki perisai keikhlasan dan kesucian. Sebagaimana firman Allah: *Iblis menjawab, "Demi kekuasaan-Mu,akan kusesatkan mereka semua, kecuali hamba-hamba-Mu yang ikhlas."* (QS. Shad: 82-83)

Manusia tidak akan mencapai hakikat kecuali dengan menyucikan dirinya, karena sifat-sifat duniawi tidak akan meninggalkannya hingga ia meraih hakikat. Itulah kebenaran dan kebahagiaan sejati. Ketika ia mencapai ilmu tentang hakikat Allah, semua kebodohannya sirna. Tingkatan ini takkan bisa dicapai melalui pembelajaran. Hanya Allah yang dapat mengajarkannya, tanpa perantara. Dialah satu-satunya guru yang memberikan suatu pengetahuan seperti yang diberikan kepada Khidir. Orang yang dianugrahi pengetahuan ini akan meraih tingkatan makrifat sehingga ia mengenal Tuhannya dan menyembah-Nya.[9]

Dalam tahap ini, ia akan dapat melihat ruh suci dan kekasih Allah, yakni Nabi Muhammad saw, yang akan berbincang dengannya mengenai segala sesuatu, dari awal hingga akhir. Semua nabi dan orang suci akan memberinya kabar gembira mengenai janji persatuan dengan Sang Kekasih.[10] Allah menguraikan keadaan ini dalam QS. Al-Nisa[4]: 69.

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰۤىِٕكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاۤءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰۤىِٕكَ رَفِيْقًا

[8] Teks asli

لو دنوت أنملة لا حترقت

Lihat. Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 63.

[9] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 64.

[10] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 64.

"Dan Barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. dan mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya."

Orang yang tak dapat menemukan ilmu ini dalam dirinya tidak akan menjadi orang bijak meskipun membaca jutaan buku. Hasil yang dapat diharapkan dari pencapaian ilmu lahir tentang berbagai hal yang bersifat pasti adalah surga; semua yang akan dilihatnya di sana adalah menifestasi sifat-sifat Allah dalam bentuk cahaya. Sesempurna apa pun pengetahuannya mengenai hal-hal yang nyata dan abstrak takkan bisa membantunya memasuki kawasan suci, yang dekat kepada Allah. Sesorangharus terbang menuju ke sana. Agar bisa terbang, ia butuh dua sayap. Hamba sejati Allah adalah orang yang terbang ke sana dengan sayap ilmu lahir dan ilmu batin, tak pernah berhenti di tengah jalan, dan tak pernah terhambat.[11] Dalam sebuah hadis qudsi, Allah berfirman:

ياعبدي اذا أردت أن تدخل حرمي فلا تلتفت الى الملك و الملكوت والجبروت، لأن الملك شيطان العالم، والملكوت شيطان العارف، والجبروت شيطان الواقف، من رضي بأحد منها فهو مطرود عندي[12]

"Alam materi ini adalah godaan atau setan bagi orang yang berilmu. Alam malakut adalah godaan bagi kaum yang bijak, dan alam jabarut adalah godaan bagi ahli hakikat. Siapa saja yang merasa puas pada salah satunya, ia tertolak dari karunia Allah yang akan membuatnya lebih dekat kepada-Nya. Jika sesorang terpedaya oleh godaan ini, ia akan berhenti, tak bisa meneruskan langkah, dan tak kuasa bergerak ke tempat yang lebih tinggi lagi. Meskipun bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta, ia takkan pernah bisa mencapainya. Ia terhalang; ia hanya memiliki sebelah sayap.[13]"

[11] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 64.
[12] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 64.
[13] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 65.

Namun, para ahli hakikat menerima karunia itu dari Allah; anugrah yang tak dilihat mata, didengar telinga, atau terlintas dalam hati. Itulah surga kedekatan; anugrah keintiman. Di sana tak ada istana yang terbuat dari permata, juga tak ada pelayan-pelayan cantik belia. Setiap orang harus mengetahui bagiannya dan tak menghendaki apa yang bukan haknya. Ali ra berkata: "Semoga Allah menunjukkan rahmat-Nya kepada orang yang mengetahui bagiannya, yang sadar untuk tetap berada di batas-batasnya, yang menegendalikan lisannya, dan yang tidak menghabiskan usianya dalam kesia-siaan."[14]

Orang yang mengetahui harus menyadari bahwa anak ruh yang dilahirkan di dalam hatinya merupakan hakikat sejati kemanusiaan. Ia harus mendidik anak hati ini dengan ajaran tauhid dan melatihnya agar senantiasa mengingat keesaan, menjauhkan diri dari alam materi dan kemajemukam ini, serta mencari alam ruhani, alam rahasia, yang hanya ditempati oleh zat Allah. Pada hakikatnya, tak ada tempat lain selain tempat itu; tempat yang tak memiliki awal dan akhir. Sang anak hati mencapai kawasan tak terbatas itu seraya melihat segala sesuatu yang tak pernah dilihat siapapun, yang tak terkatakan lisan siapapun, dan yang tak pernah diceritakan siapapun. Tempat itu adalah tanah air orang yang telah mencampakkan diri mereka sendiri dan merasakan kebersatuan dengan Tuhan; mereka melihat segala sesuatu dengan mata Tuhan, mata keesaan. Ketika melihat keinahan dan karunia Tuhan, wujud mereka yang fana tak lagi tersisa. Seseorang yang menatap matahari takkan bisa melihat sesuatu yang lain. Jika keindahan dan karunia Allah mengejawantah, masih adakah diri ? Tentu tak ada.[15]

Nabi Isa as bersabda,"Manusia harus dilahirkan dua kali untuk mencapai alam malakut, bagaikan burung yang dilahirkan dua kali." Kelahiran kedua adalah kelahiran makna dari perbuatan, kelahiran jiwa dari daging. Kemungkinan itu ada dalam diri manusia. Itulah rahasia-rahasia manusia. Ia lahir dari

[14] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 65.
[15] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 65.

persekutuan ilmu agama dengan kesadaran akan hakikat, sebagaimana semua lahir karena perpaduan dua jenis air.[16] Sebagaimana firman Allah swt:

> Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur; Kami hendak mengujinya (dengan perinah dan larangan), karena itu, Kami jadikan dia mendengar dan melihat. (al-Insan: 2).

Ketika makna mengejawantah dalam wujud, ia dapat melewati bagian yang dangkal menuju samudera penciptaan dan menyelam di kedalaman perintah Allah. Dibandingkan alam ruhani, seluruh alam materi ini hanyalah seperti setetes air di samudera. Hanya jika semua ini dapat dipahami, kekuatan ruhani dan cahaya rahasia sifat ilahi, hakikat sejati, akan memancar ke dunia nirkata dan nirsuara.[17]

Pada tafsir isyārī Al-Jailānī, seperti tafsir sufi lainnya, menggali rahasia dan makna Al-Qur'an yang lebih dalam. Jelas dari prinsip-prinsip tafsirnya bahwa ia tidak dipengaruhi oleh pemikiran filosofis atau teori dogmatis dalam ranah tafsir, melainkan sebagai seorang Gnostik dan mujtahid. Ia melakukan ijtihād pada sumber-sumber tradisional Hadis dan teks Al-Qur'an, mengeksplorasi kedalaman makna di bawah permukaan teks bersama dengan kontemplasi spiritual (baṣīra). Untuk membuktikan realitas esoteris Al-Qur'an, Al-Jailānī mengekstrak tradisi dan unsur-unsur mistik yang terkandung dalam teks Al-Qur'an itu sendiri untuk menegakkan prinsip-prinsip spiritual tafsir isyārī.

Namun, Al-Jailānī, seperti al-Gazālī, secara ketat menyesuaikan diri dengan kondisi yang ditetapkan dalam penerapan aturan hermeneutik tertentu dalam hal tafsir Al-Qur'an. Al-Jailānī juga telah membantah kegigihan para filsuf untuk menggunakan kecerdasan intelektual dalam memahami metafisika, di mana secara alami di luar kapasitas intelektual pikiran untuk memahami alam esoterik.

---

[16] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 65.
[17] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 66.

Penting juga bagi mufassir untuk memiliki pengetahuan yang mendalam tentang tradisi tafsir yang diturunkan dari Nabi dan para sahabatnya. Al-Zarkāsyi berpendapat, "Siapapun yang mengklaim memiliki pemahaman tentang misteri Al-Qur'an tanpa memperoleh pengetahuan yang tepat tentang dimensi eksoterisnya adalah seperti seseorang yang mengklaim mencapai bagian dalam rumah tanpa melewati pintunya."[18] Salah satu yang paling Syarat esensial seorang mufassir adalah mengetahui bahasa Arab dan kaidah tata bahasanya, karena dalam hermeneutika Al-Qur'an dimensi filologis (*lugah*) bersifat aksiomatik.

2. Struktur Tafsīr Isyārī al-Jailānī

Adapun struktur tafsīr isyārī al-Jailāni tafsir ini yaitu: Judulnya *Tafsīr al-Jailānī* dengan judul asli *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Māfatiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah.* Pengarang kitab ini adalah al-Sayyid al-Syārif al-Syaikh Muḥyi al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Jailānī al-Ḥasanī al-Ḥusainī. Editor, al-Sayyid al-Syarīf al-Duktūr Muḥammad Fāḍil al-Jailānī al-Ḥasanī al-Ḥusainī al-Tailānī al-Jamazraqī. Kitab ini diterbitkan oleh Markaz al-Jailānī li Buhūs al-'Ilmiyyah, Istambul pada tahun 2009 menggunakan hard cover bewarna hijau dan memakai kertas warna putih tulang. Berjumlah 6 jilid. Jilid 1 dari surat al-Fātihah sampai dengan surat al-Māidah, jilid 2 dari surat al-An'ām sampai dengan surat Ibrāhīm, jilid 3 mulai dari surat al-Hijr sampai surat al-Nūr, jilid 4 dari surat al-Furqān sampai surat Yāsīn, jilid 5 dari surat al-Ṣaffat sampai surat al-Wāqi'ah, dan jilid 6 mulai dari surat al-Ḥadīd sampai al-Nās.

Tafsir ini ditulis dengan urutan mushafi yakni dimulai dari surat al-Fātihah dan diakhiri dnegan surat al-Nās. Pada setiap surat selalu diwali dengan *basmalah* dan prolog (*fātihah al-*

[18] Abū Abdillah Badr al-Dīn bin Abdillah bin Bahādur Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā'al-Kutub al-'Arabi, ļ997), j. I, h. 155.

sūrah), dan di akhir penafsiran setiap surat selalu ada epilog (*khāimah al-sūrah*). Dalam hal pemaparan, ayat-ayat al-Qur'an ditempatkan di atas dan tafsirnya ditempatkan di bawah ayat.

B. Metode Tafsīr Isyārī al-Jailānī

Ada beberapa istilah modern yang sering digunakan oleh mayoritas para pengkaji *uṣūl al-tafsīr*, yaitu: Kecenderungan (*al-ittijāh*); Pendekatan (*al-manhaj*); dan Teknik (*al-uṣlūb*) atau Metode (*al-tarīqah*).[19]

Sebenarnya pembahasan tentang ketiga istilah ini belum pernah disebutkan oleh para pengkaji al-Qur'an sejak masa-masa awal, hingga era modern sekarangpun tidak ada kesepakatan di antara mereka tentang makna dari ketiga istilah tersebut. Oleh karena itu, masing-masing di antara mereka saling mengemukakan pendapatnya terhadap makna istilah-istilah tersebut sesuai dengan dalil yang dipegangi.[20]

Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa kecenderungan (*al-ittijāh)* adalah tujuan yang ingin dicapai oleh seorang mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an. Sedangkan pendekatan (*al-manhaj*) adalah cara yang dipakai untuk mencapai tujuan yang dimaksud. Adapun metode (*al-tarīqah*) yaitu proses yang ditempuh oleh seorang mufassir dalam rangka mencapai tujuan yang diinginkan. Misalnya, tujuan atau kecenderungan yang ingin dibahas ketika menulis tafsir adalah masalah akidah dan semua aspek yang berkaitan dengannya, sehingga kecenderungan ini tampak dalam beberapa buah kitab tafsir yang dihasilkan. Oleh karena itu, kecenderungan penafsiran dalam kasus ini adalah masalah akidah (*al-ittijāh al-'aqdi*). Setiap mufassir menggunakan metode masing-masing dalam menguraikan masalah akidah. Ada yang membahas masalah akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, berarti metode

[19] Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaiman al-Rūmī, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Penerjemah: Wardani dkk (Banjarmasin: Antasari Press, 20019), h. 67.

[20] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 67.

yang dipakai adalah perspektif Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ada juga yang membahas tentang akidah Syi'ah, maka metode yang digunakan adalah perspektif Syi'ah. Begitu juga, jika pembahasan yang diangkat adalah terkait akidah Mu'tazilah atau Sufi, maka metode yang digunakan adalah pandangan Mu'tazilah atau Sufi.[21]

Tidak hanya berbeda dalam masalah metode secara umum, namun bisa juga terjadi perbedaan dalam satu metode secara khusus. Misalnya, ada yang memulai pembahasannya dengan kajian ayat, lalu penjelasan makna kata, kemudian penjelasan makna global ayat, setelah itu menguraikan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, serta uraian ayat yang dijelaskan disusun berdasarkan urutan ayat di dalam mushaf al-Qur'an. Selain itu, ada juga yang memulai pembahasannya dengan menyebutkan ayat, kemudian memadukan antara penjelasan makna kata dengan makna global suatu ayat. Berbeda dengan mufassir sebelumnya, ada juga mufassir yang memulai pembahasannya dengan mengumpulkan ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang temanya saling berkaitan, tanpa harus melihat urutan ayat di dalam mushaf. Cara terakhir ini lebih meminimalisir pendapat pribadinya, dan lebih banyak membandingkan di antara pendapat-pendapat mufassir serta dipilih yang lebih cocok. Penjelasan inilah yang dinamakan dengan metode ahli tafsir (thariqah al-mufassir) atau teknik tafsir (asalib al-tafsir).[22]

Dalam perkembangan kajian tafsir, menurut Farmawi, ada empat teknik yang sering digunakan oleh para mufassir, yaitu: *al-tafsīr al-tahlīlī* (tafsir analitis); *al-tafsīr al-ijmālī* (tafsir global); *al-tafsīr al-muqaran* (tafsir komparatif); dan *al-tafsīr al-mauḍū'ī* (tafsir tematik).[23]

---

[21] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 68.

[22] Fahd, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 68.

[23] 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī* (t.t: Dirāsat Manhajiyyah Maudū'iyyah, 1977), h. 23.

Adapun metode digunakan dalam tafsir al-Jailānī adalah ijmālī (global), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Berbeda dengan para mufassir yang menggunakan metode ini untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, enak dibaca, sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf, serta penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an. [24] Al-Jailānī menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan bahasa alegoris dan metaforis yang sulit dipahami oleh orang awam. Namun demikian, tidak semua ayat dijelaskan menggunakan pendekatan esoteris. Ada juga ayat-ayat yang dijelaskan secara eksoteris yang bahasanya populer dan mudah dimengerti. Kesamaan metode *ijmālī* al-Jailāni dengan para mufassir lainnya ialah menjelaskan maksud ayat secara ringkas, global tanpa uraian panjang lebar, dan sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf.

C. Sumber dan Validasi Tafsīr al-Jailānī

1. Sumber Tafsīr Isyārī al-Jailānī

Tafsir karya al-Jailānī tidak seperti kitab-kitab tafsir lainnya yang berpegang pada ilmu. Akan tetapi kitab tafsir beliau lebih berpegang kepada isyarat-isyarat yang menghidupkan ruh, meletakkan taqwa di satu sisi, dan di sisi lain menghubungkan antara murid dan gurunya, agar si murid bisa naik menuju derajat yang tertinggi. Kitab ini aslinya berjudul al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Māfatiḥ al-Gaibiyyah al-Muwaddihah Li al-Kalīm al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah. Yakni membicarakan tentang pengaruh isayarat-isyarat al-Qur'an terhadap diri beliau sendiri akibat dari kedekatannya dengan Allah swt dan wushulnya dengan Nabi saw, yang tentu saja tiap-tiap orang berhak mengalami

[24] Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988), h. 13

pengalaman yang berbeda-beda dengan al-Quran sesuai dengan kadar mujahadah dan kedekatannya dengan Allah swt.

Sumber penafsiran Tafsīr al-Jailānī adalah bi al-isyāri, yaitu menakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna dzahirnya karena adanya isyarat yang tersembunyi yang hanya bisa diketahui oleh ahli suluk dan tasawuf, dan memungkinkan menggabungkan maksud dari makna tersirat (esoterik) maupun tersurat (eksoterik).[25]

Al-Jailānī menegaskan dalam muqaddimah tafsirnya,

و الله ما هذا الفقير الحقير من أصحاب القيود المتشبثين بأذيال الحجج و الحدود، و لا من المتصوفة المتصلفة من الوارد و المورود، والمتفوهة من الواجد و الموجود بل من خدام الفقراء المنسلخين عن جميع الرسوم و العادات، المنتظرين بما ظهر لهم من الحق في عموم الأوقاتو شمول الحالات.[26]

"Demi Allah, saya yang fakir dan hina ini bukanlah orang yang termasuk berpegang pada argumentasi dan definisi, bukan pula termasuk kalangan sufi yang mementingkan limpahan pengetahuan yang datang dari Allah dan makhluk yang diadakan. Saya hanyalah pelayan para fakir yang selalu melepaskan diri dari semua formalitas dan rutinitas, dan selalu menunggu datangnya kebenaran di setiap waktu dan keadaan."

Pernyataan al-Jailānī tersebut menginformasikan kepada para pembaca bahwa kitab tafsirnya ditulis bukan berdasarkan argumentasi *naqlī* (*bi al-ma'śūr*) maupun *aqlī* (*bi al-ra'yī*), melainkan *bi al-isyārī* atau kebenaran yang datang langsung dari Allah swt. Namun demikian, dalam sumber tafsirnya al-Jailāni juga menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk menguatkan penafsirannya. Hal ini mirip dengan metode *tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an* (*tafsīr bi al-ma'śūr*). Terdeteksi pada jilid I ada 20 ayat al-Qur'an yang digunakan oleh al-Jailāni dalam menguatkan hasil penyingkapannya terhadap makna-makna al-

[25] Al-Syaikh al-Akbar Abū Bakr Muḥyi al-Dīn ibn 'Ali ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭami al-Ḥatimi al-Makruf bi Ibn 'Arabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 16.

[26] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. VI, h. 34.

Qur'an baik eksoteris maupun esoteris. Pada jilid II terdapat 13 ayat, jilid III 18 ayat, jilid IV 13 ayat, jilid V 5 ayat, dan jilid VI 11 ayat. Sehingga total jumlah ayat yang digunakan oleh al-Jailāni untuk menguatkan penafsirannya berjumlah 80 ayat.[27]

Contoh penafsiran al-Jailānī menggunakan metode al-Qur'an bi al-Qur'an adalah ketika ia menafsirkan QS. Baqarah [2]: 37 berikut:

(فَتَلَقّٰى) استفاد (اٰدَمُ) المذنب العاصي (مِنْ رَّبِّهٖ) المستخلفة المستقبل عليه (كَلِمٰتٍ) مشتملات علي الرجوع و الانابة عما صدر عنه من زلة هي قولهَ (رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ)[28] و لما تلقي ادم من ربه هذه الكلمات و استغفربها و ر جع عما صدر،[29]

"(Kemudian ia menerima) mengambil manfaat (Adam) pendosa, pelaku maksiat (dari Rabb-nya) yang telah menunjukknya sebagai khalifah yang telah memberikan kepadanya (beberapa kalimat) yang merangkum pertobatan dan inabah dari yang dilakukannya. Kata-kata itu berbunyi "*Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.*" Ketika adam menerima kalimat-kalimat tersebut dari Tuhannya, ia pun memohon ampunan kepada-Nya dengan kelimat-kalimat itu dan meninggalkan perbuatannya yang keliru."

Selain menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk menguatkan penafsirannya al-Jailāni juga menggunakan hadis. Tentu hal ini juga mirip dengan metode *tafsīr bi al-ḥadīṡ* (*tafsīr bi al-ma'ṡūr*). Pada jilid I terdapat 27 hadis, jilid II 20 hadis, jilid III 13 hadis, jilid IV 17 hadis, jilid V 11 hadis, dan jilid VI 8 hadis. Jumlah keseluruhan hadis yang dikutip al-Jailāni ialah 96 hadis.[30]

---

[27] Lihat: Muḥammad Fāḍil al-Jailāni dalam Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. VI, h. 379-386.

[28] QS. Al-A'raf: 23.

[29] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 68.

[30] Lihat: Muḥammad Fāḍil al-Jailāni dalam Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. VI, h. 387-390.

Contoh penafsrian al-Jailānī yang menggunakan sunnah sebagai penguat penafsirannya

والفاتحة منتخبة من جميع القران على أبلغ وجه و أوضح بيان، من تأمل فيها نالمن جميع القران، لذلك فرض قرائتها عند الميل و التوجه الي الذات الأحدية المعبر عنه بلسان الشرع، بالصلاة هي معراج أهل الاتجاه، كما قال صلي الله عليه و سلم (الصلاة معراج المؤمن) و قال أيضا (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)[31]

"Surah al-Fatihah adalah pilihan dari seluruh isi al-Qur'an dengan bentuk yang paling gamblang dan paling jelas. Siapapun yang merenungi surah ini pasti akan mendapatkan apa yang bisa didapatkannya dari seluruh isi al-Qur'an. Itulah sebabnya surah ini wajib dibaca ketika hamba bertawajuh kepada Dzat Ahadiyyah atau yang oleh syariat disebut dengan istilah shalat. Shalat merupakan mi'raj bagi mereka yang menuju kepada-Nya, sebagaimana yang disabdakan Rasulullah saw, "Shalat adalah mi'raj orang mu'min". Rasulullah juga bersabda: "Tidak sah shalat kecuali dengan membaca *fatihah al-kitab*"."

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sumber rujukan al-Jailāni untuk menyingkap dimensi eksoteris dan esoteris al-Qur'an ialah *isyārah* (intuisi), al-Qur'an, dan hadis.

2. Validasi Tafsīr al-Jailānī

Validitas tafsir isyārī sangat erat dengan korelasi syariat dan hakikat secara legal-formal dari al-Qur'an dan Hadis. Hal terpenting dalam tradisi tafsir isyārī adalah argumentasi-argumentasi yang dibangun di atas tradisi tersebut, baik secara naqliyyah dari al-Qur'an dan Hadis maupun secara aqliyyah. Tafsir isyārī ternyata sudah tidak asing dikenal sejak masa Nabi di mana al-Qur'an memberikan argumentasinya dan kemudian ditetapkan oleh Nabi serta menjadi bagian tradisi yang diikuti oleh para sahabat. Karena itu tafsir isyārī sama-sama tuanya setua tafsir bi *al-ma'śūr* sendiri.[32]

[31] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 40.
[32] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 30.

Menurut al-Farmawi, tafsir isyārī akan menjadi penafsiran yang dipuji dan diterima ketika memenuhi persyaratan, yaitu: 1. Tidak menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*) ayat al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang menguatkan dan mendukung; 3. Tidak kontradiktif dengan dalil syara' dan akal; 4. Tidak mengklaim bahwa penafsirannya adalah penafsiran tunggal yang dikehendaki dengan menafikan makna eksoteris (*ẓāhir*), justru pertama-tama harus mendahulukan makna eksoteris (*ẓāhir*), kemudian beranjak ke makna esoteris (*bāṭin/ isyārī*).[33]

Senada dengan al-Farmawi, al-Żahabī mensysratkan 4 persyaratan diterimanya tafsir isyāri, yaitu : 1. Tafsīr isyārī tidak menafikan makna ẓāhir al-Qur'an; 2. Adanya saksi syariat yang mendukung; 3. Tidak bertentangan dengan dalil syar'i dan logika; 4. Tidak mengklaim tafsīr isyārī adalah penafsiran tunggal yang dikehendaki selain makna eksoterisnya (*ẓāhir*). Menurut al-Żahabī seorang mufassir semestinya harus mengungkap makna eksotir terlebih dahulu, karena tidak mungkin seorang mufassir sampai kepada makna esoteris sebelum ia mengungkap makna eksoterisnya. Ia melanadasi argumentasinya berdasarkan pendapat al-Suyūṭī: "Barang siapa yang mengungkap pemahaman rahasia-rahasia al-Qur'an dan tidak mengungkap penafsiran eksoterisnya maka ia seperti seorang yang masuk ke dalam rumah tanpa melewati pintunya.[34]

Muḥammad 'Ali al-Ṣabūnī menambahkan 1 syarat lagi agar tafsir isyārī dapat diterima sehingga syaratnya menjadi 5, yaitu: 1. Tidak adanya kontradiksi terhadap makna eksoteris (*ẓāhir*) yang terdapat di dalam al-Qur'an; 2. Tidak mengkalim bahwa penafsiran esoterisnya merupakan makna tunggal selain makna eksoteris (*ẓāhir*); 3. Tidak boleh ta'wilnya jauh dan lemah tanpa didukung oleh teks, seperti penafsiran kaum Baṭiniyyah; 4.

[33] 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 31.

[34] Lihat: Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j. II, h. 377; dan al-Suyūtī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an,* j.II, 183.

Tidak boleh bertentangan dengan syariat dan logika; 5. Tidak boleh terkontaminasi oleh pemahaman manusia.[35]

Jadi, dari persyaratan yang diajukan oleh para pakar di atas, setidaknya ada tiga syarat yang menjadi kesepakatan diterimanya tafsir *isyārī,* yaitu: *Pertama,* tafsir *isyārī* tidak bertentangan atau menyimpang jauh dari makna eksoteris teks; *Kedua,* tafsir *isyārī* memiliki saksi atau penguat berupa dalil syar'i dan logika; *Ketiga,* tidak mengklaim bahwa penafsiran esotrisnya merupakan kebenaran tunggal selain makna eksoteriknya.

Berdasarkan penelitian penulis tafsir *isyāri* al-Jailāni memenuhi kriteria serta aturan perundang-undangan kaidah tafsir sufistik tersebut. Di dalam tafsirnya al-Jailāni berhasil merealisasikan penafsiran yang moderat dan seimbang dalam dua dimensi eksoteris (*ẓāhir*) dan (*bāṭin*) sekaligus, sebagaimana yang ia yakini dalam konsep *muḥkamāt* dan *mustayābihāt* yang mengambil perumpamaan kisah Nabi Musa dan Khidir sebagai simbol syariat dan hakikat.

Harmonisasi antara dimensi dimensi eksoteris (*ẓāhir*) dan (*bāṭin*) ini bisa dilihat ketika al-Jailānī menafsirkan firman Allah surat Āli 'Imrān [3] ayat: 7 berikut:

(هُوَ الَّذِيْٓ) اصطفاك يا أكمل الرسل لرسالته و اجتباك لنيابته و خلافته، بأن (اَنْزَلَ) نفضلاً و امتناناً (عَلَيْكَ) من عنده لتصديقك و تأييدك (الْكِتٰبَ) المعجز لجميع من تحدي و تعارض معك، تعظيماً لشأنكو فصله بالسور و الايات الدالةعلي الأمور المتعلقة لأحوال العباد وفي النشأة الأولى و الأخرى، إذ (مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ) متعلقةٌ بعموم أحوال العباد على اختلاف طباقتهم في معاشهم و معادهم من الأحكام و المعاملات و المعتقدات الجارية فيما بينهم بحسب النشأتين (هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ) واجبة الاقتداءو الامتثال لكافة الأنام (وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۗ) متعلقةٌ بالمعارف و الحقائق المترتبة على الحكم و المصالح المودعة في ايجاب التكليفات و الطاعات و العبادات لمؤدية إليها، بالنسبة غلى أولى العزائم الصحيحة المتوجهة غلى بحر التوحيد (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ) ميلٌ و عدولٌ عن طريق الحق الجامع بين الظاهر و الباطن (فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) و يتركون الامتثال بمحكماته جهلاً و عناداً، و لم يعلموا أن الوصول إلى المعارفو الحقائق إنما تُنال بتهذيب الظاهر بامتثال المحكمات، ليس غرضهم من تلم

[35] Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an,* h. 177.

المتابعة (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) أي طلب إيقاع الفتنة بين الناس إفساد عقائدهم عن منهج التوحيد (وَابْتِغَاءَ تَأْوِيْلِهٖ) إلى ما يرتضيه عقولهم و تشتهيه نفوسهم، كالمبتدعة خذلهم الله (وَ) الحال أنه (مَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗ) على ما ينبغي (اِلَّا اللّٰهُ) المنزلُ، إذ تأويل كلامه لا يسع لغيره إلا بتوفيقه و إعانته (وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ) اللّدُني المؤيدونمن عنده بإلهامه و وحيه بمعارفَ و حقائقَ لا تحصل بمجرد القوة البشرية إلا بتأييدٍ منه و جذبٍ من جانبه (يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ) أي أيقانا و أذعنا بمحكمات الكتاب و متشابهاته جميعا إذ (كُلٌّ) منزلٌ (مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا) و ما لنا أن يتفاوت فيه (وَمَا يَذَّكَّرُ) يتعظ و يتيقظُ منه (اِلَّآ أُولُوا الْاَلْبَابِ) المجبلون على لب التوحيد المعرضون عن قشوره التي من مقتضيات القوى النفسانية التي هي من جنود شياطين الأهواء الباطلة و الاراء الفاسدة.

"(Dialah yang) telah memilihmu, wahai Rasul yang paling sempurna, untuk mengemban risalah-Nya dan memilihmu untuk menjadi wakil dan khalifah-Nya. Dia (menurunkan), sebagai anugrah dan nikmat, (kepadamu) dari hadirat-Nya untuk membenarkan dan menguatkan dirimu berupa (al-kitab) yang mengandung mukjizat bagi semua yang menentang dan melawanmu. Sebagai penghormatan bagimu, dan Dia membagi isinya ke dalam beberapa surah dan ayat-ayat yang menjadi dalil atas berbagai hal yang berhubungan dengan keadaan para hamba di kehidupan dunia dan kehidupan akhirat (di antara [isi]nya ada ayat-ayat muhkamat) yang berhubungan dengan keadaan para hamba secara umum sesuai tingkatan-tingkatan mereka di dunia dan akhirat secara hukum, muamalah, dan akidah yang berlaku di antara mereka mengakut dunia dan akhirat (itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an) yang wajib diikuti dan dilaksanakan oleh semua manusia, (dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat) yang berhubungan dengan makrifat dan hakikat yang terdiri dari hikmah dan kemaslahatan yang terkandung di dalam kewajiban talkif, ketaatan, dan ibadah yang dapat mengantarkan manusia kepada makrifat dan hakikat, khususnya bagi *ūlū al-azāim al-ṣaḥīḥah* yang senantiasa bertawajuh menuju samudra tauhid. (Adapun orang-orangyang di dalam kalbunya condong kepada kesesatan) cenderung untuk menyimpang dari jalan kebenaran yang menghimpun zahir dan batin (maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat mutasyabihat) dan meninggalkan pelaksanaan ayat-ayat yang muhkamat sebagai bentuk kebodohan dan pembangkangan. Mereka tidak mengetahui bahwa pencapaian makrifat dan hakikat hanya dapat terwujud dengan memperbaiki aspek lahiriah melalui pelaksanaan isi ayat-ayat muhkamat. Tindakan mereka mengikuti ayat-ayat mustasyabihat seperti itu tidak dimaksudkan selain (untuk

menimbulkan fitnah) di antara manusia dan merusak akidah mereka dari manhaj tauhid (dan untuk mencari-cari ta'wīlnya) agar sesuai dengan apa yang diinginkan akal dan nafsu mereka, seperti yang dilakukan para pembuat bid'ah-semoga Allah menghinakan mereka (dan) padahal (tidak ada yang mengetahui ta'wīlnya) dengan benar (melainkan Allah) yang telah menurunkan kitab itu. Sebab ta'wīl dari firman-Nya tidak dapat diketahui oleh siapapun kecuali Dia, kecuali hanya dengan taufik dan pertolongan-Nya (dan orang-orang yang mendalam ilmunya) yaitu ilmu laduni yang diperkuat oleh Allah dengan ilham serta wahyu-Nya, dan dengan makrifat dan hakikat yang tidak dapat diraih hanya dengan kekuatan manusia kecuali dengan dukungan dan tarikan dari-Nya, mereka (berkata: Kami beriman kepada-Nya) dan meyakini ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat karena (semunya itu) diturunkan (dari sisi Tuhan kami) dan kami tidak mungkin membeda-bedakannya (Dan tidak dapat mengambil pelajaran) darinya (melainkan orang-orang yang berakal) yang diri mereka telah terbentuk dari *lubb* [inti] tauhid dan selalu menolak *qasyr* [kulit luar] yang menjadi konsekuensi dari kekuatan nafsu yang merupakan bala tentara setan hawa nafsur yang batil dan berbagai pendapat yang rusak.[36]"

Konsistensi al-Jailānī terhadap sistem dogma Islam sebagai *starting point* bagi perjalanan spiritual merupakan hal yang lumrah ditemui dalam karya-karya-nya yang lain. Dalam *Futūḥ al-Gaib*, al-Jailānī menjelaskan,

> Permulaan (perjalanan spiritual) adalah keluar dari kebiasaan menuju ketentuan syariat, lalu menunju ketentutan takdir Tuhan, dan kemudian kembali lagi kepada kebiasaan itu. Syarat utama adalah menjaga semua batasan, sehingga engkau keluar dari kebiasaanmu (yang kurang baik), yang berkaitan dengan hal makanan, minuman, pakaian, istri, tempat tinggal, tabi'at dan watak, menuju perintah syariat dan larangannya, sehingga engkau hanya mengikuti Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya. Hingga akhirnya engkau fana dari kebodohan hawa nafsumu, baik dalam lahirmu maupun dalam batinmu. Maka demikian,

[36] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 250-251.

dalam batinmu hanya ada hakikat pengesaanmu kepada-Nya, dan dalam lahirmu hanya ada keta'atan dan ibadahmu hanya kepada-Nya, pada setiap perintah dan larangan-Nya.[37]

Selaras dengan penjelasan ini, dalam *al-Fatḥ al-Rabbānī*, al-Jailānī menuturkan bahwa pondasi inti bertasawuf adalah ber-islam, kemudian ber-iman, lalu mengamalkan al-Qur'an dan syariat Nabi, kemudian ikhlas dalam beramal, disertai hati yang ber-tauhid secara sempurna. Hingga dalam tingkatan akhir, seorang mu'min sejati akan fana dari segala sesuatu selain Allah swt.[38] Dengan demikian, ajaran dan dogma Islam, yang dideduksi dari teks-teks al-Qur'ān dan al-Sunnah, merupakan landasan utama dalam proses penyucian jiwa, yang tanpanya seseorang mustahil bisa sampai kepada perjumpaan dengan Tuhan. Eksoterisme sebagai representasi lahir Islam, baik dalam tataran epistemologis maupun aksiologis, merupakan media pengontrol bagi pengetahuan, pengalaman, dan pengamalan kaum sufi, agar tidak lepas kendali. ,Ilmu tarikat adalah inti yang dituju, sementara ilmu syariat berperan sebagai wadah yang melindunginya.[39]

D. Tafsīr Isyāri al-Jailānī tentang Tuhan, Manusia, Alam, dan Eskatologi

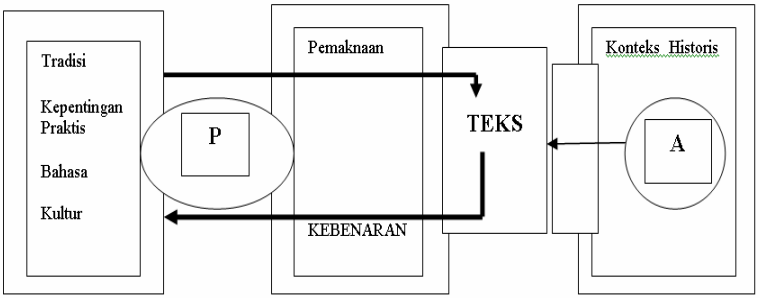
Dalam proses interpretasi, menurut Gadamer, terjadi interaksi antara penafsir dan teks, di mana mufasir memepertimbangkan konteks historisnya bersama dengan prasangka-prasangka mufasir seperti tadisi, kepentingan praktis, bahasa dan budaya. Untuk lebih jelas tentang konsep

[37] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Futūḥ al-Ghaib* (Dakka: Markaz al-'Ilām al-'Alāmī, 2014), h. 107.

[38] 'Abd al-Qādir al-Jailālī, *Al-Fatḥ al-Rabbānī wa a-Faiḍ al-Raḥmānī* (Bagdad: Mamsyūrāt al-Jamāl, 2007), h. 63.

[39] 'Abd al-Qādir al-Jailālī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn* (Istanbul: Markaz al-Jailānī li-al-Buḥūth al-'ilmiyyah, 2010), h. 247.

hermeneutika Gadamer, penulis menampilkan bagan yang digagas Maulidin dalam Raharjo sebagai berikut:[40]



Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, selain dari proses memahami dan menafsirkan, ada satu hal lagi yang diperlukan, yang ia sebut dengan istilah "aplikasi" (*anwendung*) pesan atau ajaran pada saat teks kitab suci ditafsirkan.. Makna objektif teks dipahami, seorang penafsir harus mampu menemukan "*meaningful sense*" (makna yang berarti) sebagai pesan dari teks, di samping makna objektifnya.[41]

Teori aplikasi Gadamer tersebut dalam penafsiran al-Qur'an bisa disebut "interpretasi *ma'na-cum-maghza*". Adapun yang dimaksud dengan istilah ini adalah pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma'nā*) dan pesan

[40] Mudjia Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gusdur* (Malang: UIN-Malang Press, 2007), h. 121.

[41] Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur;an pada Masa Kontemporer". Dipresentasikan pada Annual Conference Kajian Islam yang dilaksanakan oleh Ditpertais Depag RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung, h. 5-9. Lihat juga Irsyadunnas, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer" dalam *Musawa*, Vol. 14, No. 2, Juli 2015.

utama/signifikansi (*magzā*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian, ada tiga hal penting yang seyogyanya dicari oleh seorang penafsir, yakni (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-magzā al-tārikhī*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis (*al-magzā al-mutaḥarrik*) untuk konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.[42] Al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *al-ma'nā al-zāhir* dan *al-ma'nā al-bāṭin* (makna lahir dan batin). Nasr Hamid menyebut dengan istilah *ma'nā* dan *magzā*. Hirsch menyebutnya dengan istilah *meaning* dan *significance*. Gadamer menggunakan istilah *sinn* (arti) dan *sinnesgemaf* (makna terdalam). Interpretasi ini dilakukan dengan cara memperhatikan konteks tekstual dengan analisis bahasa sebagai basisnya dan konteks sejarah di mana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.[43]

Hermeneutika filosofis Gadamer berdasarkan pada empat kunci hermeneutis: *Pertama*, kesadaran terhadap "situasi hermeneutika". Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk "pra-pemahaman" pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga*, setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, horizon pembaca dan

[42] Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer* (Bantiul: Lembaga Ladang Kata, 2020), h. 8-9.

[43] Sahiron Syamsudin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lemlit UIN Suka, 2009), h. 46-47.

horizon teks (*fusion of horizons*). Keduanya harus dikomunikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut "lingkaran hermeneutika". *Keempat*, langkah selanjutnya adalah menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna objektif teks. Bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi di mana dia hidup, maka setiap pembaca menurutnya tentu tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks.[44]

Teori pokok hermeneutika Gadamer seperti yang dikutip dan dielaborasi kesesuaiannya dengan aspek-aspek ulumul qur'an oleh Sahiron Syamsuddin dapat disimpulkan sebagai berikut:[45]

Pertama, teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah. Inti dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah seperti pengetahuan awal, pengalaman.

---

[44] Sudarto Murtaufiq, "Hermeneutika Dalam Tradisi Keilmuan Islam: Sebuah Tinjaun Kritis" dalam *Akademika*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013, h. 22-23.

[45] Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dipresentasikan pada Annual Conference Kajian Islam yang dilaksanakan oleh Ditpertais Depag RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung, h. 9-13; Lihat: Muhammad Muchlish Huda, "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Dialogia*, Vol. 12 No. 1 Juni 2014, h. 73-79; Lihat juga: Muhammad Muchlish Huda, "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Dialogia*, Vol. 12 No. 1 Juni 2014, h. 73-79.

Kedua, teori fusion of Horizons dan *dirāsāt mā haula al-naṣ*. Gadamer menegaskan bahwa dalam proses penafsiran terdapat dua horison utama yang harus diperhatikan dan diasimilasi, yakni horison teks dan horison penafsir. Horison teks, atau bisa saja disebut dengan Weltanschauung (pandangan dunia) yang oleh Amin al-Khuli disebut dengan *dirāsāt mā fī al-naṣ* (studi atas apa yang ada di dalam teks) yakni menganalisis aspek kebahasaan teks, sedangkan *dirāsāt mā haula al-naṣ* (studi atas sesuatu yang melingkupi teks) berupa analisis terhadap aspek historis yang melingkupinya, seperti aspek historis mikro (*asbāb al-nuzūl*) dan juga aspek hitoris makro, yakni kondisi bangsa Arab saat al-Qur'an diturunkan.

Ketiga, teori aplikasi (*anwendung*) dan Interpretasi *ma'nā-cum-magzā*. Teori aplikasi (*anwendung*) yang dikemukakan oleh Gadamer menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud oleh sebuah teks kemudian dilakukanlah pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/ reinterpretasi dengan tetap memperhatikan kesinambungan-makna baru ini dengan makna asal sebuah teks. Dengan teori ini diharapkan bahwa pesan teks tersebut bisa diaplikasikan pada saat penafsiran.

Ketika sebuah teks telah ditemukan makna leksikalnyaa, dikorelasikanlah makna tersebut dengan kemungkinan adanya makna kedua dan makna ketiga yang terdapat pada medan makna dan dengan tetap memperhatikan komponen-komponen yang terkandung di dalam makna leksikal tersebut. Mekanisme makna tersebut diistilahkan oleh Gadamer dengan *sinn* (arti) dan *sinnesgemaf* (makna yang berarti/mendalam), sementara Nasr Hamid Abu Zaid menyebutnya dengan *ma'nā* atau arti dan *magzā* atau signifikansi, sedangkan Hirsch menyebutnya dengan *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi). Interpretsi tersebut tentunya dengan memperhatikan konteks tekstual, analisis bahasa dan konteks sejarah dimana teks itu muncul

dengan analisis historis sebagai instrumennya.[46]

Dengan demikian penelitian ini menggunakan hermeneutika Gadamer sebagai *logical framework approach* untuk melihat dan menganalisis sejauh apa (*how far*) dan sedekat apa (*how near*) al-Jailānī dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga terlihat kosntruksi makna yang dibangun oleh al-Jailānī baik secara eksoteris meupun esoteris.

1. Hakikat Tuhan

Kata Tuhan dalam pengertian bahasa Indonesia merupakan kata benda yang memiliki arti sesuatu yang diyakini, dipuja, dan disembah oleh manusia sebagai yang Mahakuasa, Mahaperkasa, dan sebagainya.[47] Sedangkan dalam bahasa Arab Tuhan disebut dengan kata *ilāhun* terdiri atas tiga huruf: *hamzah*, *lam*, *ha*, sebagai pecahan dari kata *aliha-ya'lahu-ilaihan*, yang berarti Tuhan yang Maha Pelindung, Maha Perkasa. *Ilāhun*, jamaknya *ālihatun*, bentuk kata kerjanya adalah *aliha*, yang artinya sama dengan *'abada*, yaitu "mengabdi"-"menyembah". Dengan demikian *ilāhun* artinya sama dengan *ma'budun*, "yang diabdi"-"yang disembah". Lawannya adalah *'abdun*, "yang mengabdi", atau "hamba", atau "budak".[48]

Dalam kamus besar bahasa Arab *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manẓūr, kata kata *ilāhun* (الاه) masih bersifat umum (*nakirah*), ketika ditambah dengan lam ma'rifah maka menjadi *al-ilāhu* (الالاه), kemudian bangsa Arab membuang hamzah yang kedua karena berat bagi mereka mengucapkannya, ketika hamzanya dibuang maka harkat kasrah berpindah ke lam ma'rfah dan memberikan hamzah harkat asalnya (fathah), teksnya menjadi *alilāhu* (اللاه), disini berharkatlah lam ma'rifat yang seharusnya

[46] Sahiron Syamsudin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Quran dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", h. 46-47.

[47] Tim Peyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1738.

[48] Ibnu Manẓūr, Lisān al-'Arab,(Beirut : Darul Fikri, 1386 H), j. I, h. 114

dalam keadaan sukun, kemudian ketika bertemu dua lam yang berharkat maka idgamkan lam yang pertama pada yang kedua, maka lafaznya menjadi Allah (الله), yaitu zat yang disembah oleh semua selain-Nya, *ilāhun* jamaknya *ālihatun*. Dengan demikian *ilāhun* artinya sama dengan ma'budun, 'yang diabdi.[49] M. Quraish Shihab mengatakan kata *Ilāh* (إله) disebut ulang sebanyak 111 kali dalam bentuk mufrad, *ilāhaini* dalam bentuk tatsniyah 2 kali dan *ālihah* dalam bentuk jamak disebut ulang sebanyak 34 kali. Kata *ilāh* (tanpa dhamir) dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 80 kali.[50]

Selain *ilāhun*, dalam al-Quran juga terdapat kata *rabbun* yang digunakan untuk menyebut Tuhan. Kata rabbun terdiri atas dua huruf: *ra* dan *ba*, adalah pecahan dari kata tarbiyah, yang artinya Tuhan yang Maha Pengasuh. Secara harfiah rabbun berarti pembimbing, atau pengendali. Selain dimaknai Allah, kata rabbun juga digunakan untuk sebutan tuhan selain Allah, seperti *arbāban min dūnillāh*, menjadikan pendeta, pastur, dan Isa al-Masih sebagai tuhan-tuhan selain Allah. Tuhan (*Rabb*) adalah bentuk masdar (kata kerja atas kejadian yang dibuat oleh pelaku), yang berarti "mengembangkan sesuatu dari satu keadaan pada keadaan lain, sampai pada keadaan yang sempurna". Jadi Rabb adalah kata masdar yang dipinjam untuk fa'il (pelaku). Kata-kata *al-Rabb* tidak disebut sendirian, kecuali untuk Allah yang menjamin kemaslahatan seluruh makhluk. Contoh dari hal ini adalah *rabb al-'ālamīn* yaitu Tuhan pencipta alam semesta.[51]

Dalam QS. Al- Nisā' [4] ayat 171, Allah Swt menyatakan dirinya sebagai *ilāh*.

يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ وَلَا تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّۗ اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗۚ اَلْقٰىهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖۚ وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌۗ اِنْتَهُوْا

[49] Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, j. I, h. 114

[50] Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), j.I, h. 75

[51] Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, j. III, h. 800-801.

خَيْرًا لَّكُمْ ۗ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۗ سُبْحٰنَهٗٓ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ ۘ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ ۗ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا

"Wahai ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari Ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. cukuplah Allah menjadi Pemelihara.[52]"

a. Dimensi Eksoteris

Menurut al-Jailānī(w.561 H) yang dimaksud ayat يَا أَهْلَ الْكِتَابِ *"Wahai ahli kitab"* adalah, "para penerima Injil, yang bersikap berlebihan dalam urusan Isa as hingga melampaui batas, yang tercela baik secara akal maupun syariat". Kemudian لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ "*Janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu"* maksudnya adalah, "dan nabi kalian; dan janganlah kalian berlebihan dalam menyebutkan sifatnya".[53]

Penafsiran yang dilakukan oleh al-Jailānī(w.561 H) tersebut senada dengan beberapa mufassir klasik lainnya, terutama para mufassir yang menggunakan riwayat sebagai referensi tafsirnya. Misalnya, menurut al-Ṭabarī(w.310 H) maksud ayat يَا أَهْلَ الْكِتَابِ *"Wahai ahli kitab"* adalah, "Wahai ahli Injil dari golongan Nasrani". Kemudian لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ "*Janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu"* maksudnya adalah, "Janganlah kamu melampaui batas kewajaran dalam membenarkan agamamu,

---

[52] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 138.

[53] Teks asli

(يَاَهْلَ الْكِتٰبِ) أي الانجيل المبالغين في أمر عيسى عليه السلام الي حيث ينتهي الي الغلو المذموم عقلا و شرعا (لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ) و نبيكم و لا تبلغوا في الاغراء في وصفه

Lihat. 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markaz al-Jailānī li al-Buḥūs al-'Ilmiyyah, 2013), j. I, h. 468.

hingga kamu berlebih-lebih di dalamnya. Jangan pula kamu mengatakan perkataan lain terhadap Isa kecuali perkataan yang benar. Jika kamu katakan bahwa Isa adalah anak Allah, maka perkataanmu terhadap Allah itu bukan perkataan yang benar, karena Allah tidak mempunyai anak, akan tetapi Isa atau makhluk-Nya yang lain yang dapat mempunyai anak.[54]

Senada dengan al-Jailānī(w.561 H) dan al-Ṭabari (w.310 H), menurut al-Qurṭubi¯(w.671 H) dalam ayat tersebut Allah melarang *al-guluwwu. Al-guluwwu* adalah melampaui batas. Contohnya adalah: *galā al-si'ru yaglū galāan* (غَلَا السِّعْرُ يَغْلُو غَلَاءً) "seseorang melampaui batas", *galā al-rajulu fī al-amr guluwwan* (غَلَا الرَّجُلُ فِي الْأَمْرِ غُلُوًّا) "seseorang melampaui batas", dan *galā bi al-jāriyah laḥmuhā wa aẓmuhā* (غَلَا بِالْجَارِيَةِ لَحْمُهَا وَعَظْمُهَا) "jika seorang pemudi begitu cepat (melewati) masa muda dan melewati *lidāt*[55]-nya.[56] Sedangkan yang dimaksud ayat adalah berlebihannya orang-orang Yahudi terhadap Isa hingga mereka menuduh Maryam melakukan perzinaan, dan berlebihannya orang-orag Nasrani terhadap Isa hingga mereka menjadikannya Tuhan. Dengan demikian, melampaui batas dan berlebihan itu merupakan suatu keburukan dan kekufuran. Oleh karena itu Mutarrif bin Abdullah berkata,"*Kebaikan itu terletak di antara dua keburukan.*"[57]

Sependapat dengan al-Jailānī(w.561 H), al-Ṭabari(w.310 H) dan al-Qurṭubī(w.671 H), menurut Ibn Kaṡīr(w.774 H), Allah

---

[54] Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* Penerjemah. Anshari Taslim, Muhyidin Mas Rida, Mangala, Athaillah Manshur (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), j.VIII, h. 174.

[55] *Lidāt* adalah jamak dari *lidah* yaitu debu. Al-Jauhari berkata, "*Lidah seorang lelaki adalah debu,* dan huruf *ha'* tersebut merupakan pengganti dari huruf *wau* di awal kata yang hilang. Sebab asal kata itu adalah *wilādah* (melahirkan). Lihat. Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, h. 4915.

[56] Abū 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farhal-Anṣarī al-Khuzruji Syamsuddin al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī* (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), j.VI, h. 21.

[57] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 21.

melarang Ah1i Kitab untuk bersikap *ghulluw* (berlebih-lebihan). lni banyak terjadi di kalangan kaum Nasrani, di mana mereka melampaui batas dalam menyikapi 'lsa, hingga mereka mengangkatnya di atas kedudukannya yang telah diberikan oleh Allah. Mereka memindahkan beliau dari kedudukan kenabian hingga menjadikannya sebagai Ilah selain Allah, mereka menyembahnya sebagaimana menyembah Allah. Bahkan mereka berlebih-lebihan pula dalam menyikapi para pengikutnya yang diduga berada di atas agamanya, dengan mengakui keterpeliharaan (*al-'iṣmah*), serta mengikuti apa saja yang mereka katakan, baik hak maupun batil, kesesatan atau petunjuk, kebenaran atau kedustaan.[58]

Selanujutnya ketika al-Jailānī (w.561 H) menafsirkan firman Allah: وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ *"Dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar,"* ia mendeskripsikan sifat Allah dengan Żat yang Maha Esa, Maha Tunggal, tempat bergantung yang tidak pernah memiliki istri atau pun anak, (kecuali yang benar) dan layak bagi-Nya. Penafsiran ini pun masih dekat dengan makna literal ayatnya, dan memiliki kesesuaian dengan *tafsīr bi al-riwāyah* atau *tafsīr bi al-ma'śūr.*[59] Misalnya al-Qurṭubī(w.671 H), dalam bahsan ini ia sangat komperhensif dalam membahasnya, ia munuturkan firman Allah: وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ *"Dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar,"* ini memiliki tiga bahasan:[60]

Pertama, maksudnya adalah janganlah kalian mengatakan bahwa Allah itu mempunyai sekutu atau anak. Setelah itu, Allah

---

[58] Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṡīr al-Qursyī al-Biṣrī al-Damasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), j. II, h. 424.

[59] Teks asli
(وَ) عليكم (لَا تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ) الواحد الأحد الصمد الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا (إِلَّا الْحَقَّ) الحقيق اللائق بجانبه

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h. 468.

[60] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 21-22.

swt menerangkan keadaan Isa as dan sifat-sifatnya. Allah berfirman إِنَّمَا الْمَسِيحُ "Sesungguhnya *al-Masīh*". Lafaz الْمَسِيحُ dirafa'kan karena menjadi mubtada. Seedangkan lafaz عِيسَى adalah badal darinya. Demikian pula dengan lafaz: ابْنُ مَرْيَمَ "putra Maryam". Namun, lafaz ابْنُ مَرْيَمَ "putra Maryam" ini boleh menjadi khabar mubtada, sehingga maknanya: "*sesungguhnya al-Masīh adalah putra Maryam.*"

Allah menunjukkan dengan firman-Nya ini: عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ "*Isa putra Maryam"* bahwa orang yang dilahirkan itu tidak mungkin seorang Tuhan, sebab hak Tuhan itu harus ada sejak dahulu dan bukan *muḥdiṡ* (baru). Lafaz رَسُولُ اللَّهِ "*utusan Allah*" adalah khabar setelah khabar.

Kedua, Allah swt tidak pernah menyebutkan seorang wanita dan mengemukakan namanya di dalam kitab-Nya kecuali hanya Maryam binti Imran. Allah menyebutkan namanya di hampir tiga puluh tempat. Ini karena adanya hikmah yang disebutkan oleh sebagian ulama.

Sesungguhnya para penguasa dan bangsawan Arab tidak pernah menyebutkan (nama) wanita-wanita mereka yang merdeka di atas singasana. Akan tetapi mereka mengkuniyahi perempuan-perempuan mereka itu dengan (panggilan) mempelai, keluarga, dan yang lainnya. Sebaliknya, apabila mereka menyeburkan budak-budak perempuan mereka, mereka tidak menggunakan kuniyah, tidak melindungi nama mereka, dan terus terang menyebutkan namanya.

Ketika orang-orang Nasrani mengatakan apa yang mereka katakan tentang Maryam dan putranya, maka Allah pun menyebutkan namanya secara tegas dan tidak mengkuniyahnya dengan *ummu* (ibu) dan *ubudiyyah* (hamba perempuan), di mana penghambaan diri kepada Allah ini merupakan sifat dirinya. Dalam hal ini, Allah menggunakan bahasa yang biasa digunakan orang-orang Arab dalam menyebut nama budak perempuan mereka.

Ketiga, meyakini bahwa Isa tidak mempunyai ayah merupakan suatu hal yang wajib. Jika nama Isa berulang kali

disebutkan dengan dinisbatkan kepada ibunya, maka hati akan merasakan sesuatu yang wajib untuk diyakini, yaitu menafikan keberadaan seoarag ayah dari sosok Isa, sekaligus menyucikan sang ibu dari julukan yang dikatakan oleh orang-orang Yahudi.

Kemudian firman Allah إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللهِ "*Sesungguhnya Al Masih, Isa putra Maryam itu adalah utusan Allah*," al-Jailānī(w.561 H) menafsirkannya dengan singkat yakni, "*sebagaimana para rasul lainnya*."[61]

Adapun maksud firman Allah tersebut menurut al-Ṭabarī adalah, wahai ahli kitab yang melampaui batas kewajaran dalam agarna sesungguhnya al-Masih itu bukan putra Allah seperti yang kamu sangka, akan tetapi Isa itu putra Maryam, bukan putra perempuan lain, dan hanya boleh dinisbatkan kepada Maryam, tidak kepada yang lain. Allah kemudian menyifati Isa dengan sifatnya. Ia berkata "Sifatnya adalah sebagai utusan Allah. Ia diutus dengan membawa kebenaran" guna disampaikan kepada makhluk-Nya." [62]

Asal kata *al-masīh* adalah *al-mamsūh*, bentuk *maf'ūl* (objek) dirubah menjadi *fā'il* (subjek). Allah menamakan dia dengan nama itu untuk menyucikan dirinya dari perbuatan dosa. Dikatakan, "Menghapus kotoran dan dosa yang melekat pada anak Adam, sebagaimana ia menyembuhkan penyakit yang berada dalam tubuh anak Adam, lalu penyakit tersebut dibersihkan." Oleh karena itu, Mujahid dan yang lain sepakat berkata, "*al-masīh* itu *al-ṣiddīq.*[63]

Sebagian orang mengira bahwa asal kalimat ini adalah bahasa Ibrani atau Siryaniah "مشيحا" (*masyīhan*) lalu mengalami perubahan. Dikatakan *al-masīh*, sebagaimana dirubah nama-

---

[61] Teks asli

(إِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ) كسائر رسله

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 468-469.

[62] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 175.

[63] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 176.

nama nabi yang terdapat dalam al-Qur'an, seperti Ismail, Ishaq, Musa, dan Isa.[64]

Selanjutnya Firman Allah وَكَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ *"Dan (yang terjadi dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam,"* al-Jailānī(w.561 H) menafsirkannya dengan, *"(dan) puncak dari perintah-Nya (kalimat-Nya) maksudnya Isa terlahir dari bentuk kalimat-Nya (yang dia sampaikan kepada Maryam)".*[65] Penafsiran ini sesuai dengan apa yang terdapat di dalam beberapa riwayat. Seperti yang terdapat dalam tafsir al-Ṭabarī, maksud Firman Allah tersebut adalah, risalah yang telah diperintahkan Allah kepada malaikatnya untuk diberikan kepada Maryam, sebagai kabar gembira dari Allah untuknya. Hal ini disebutkan oleh Allatr SWT dalam ayat, *"(Ingatlah), ketika malaikat berkata, 'Hai Maryam sesungguhnya Allah menggembirakon kamu (dengan kelahiran seorong putra yang diciptakan) dengan kalimat (yang datang) daripada-Nya'."*[66] Maksudnya adalah dengan risalah dari-Nya dan kabar gembira dari sisi-Nya. Ia menukil sebuah riwayat yang sesuai dengan pendapat tersebut:[67]

> Al-Hasan bin Yahya menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdurazzaq mengabarkan kepada kami, ia berkata: Mamar mengabarkan kepada kami dari Qatadah, tentang firman Allah "Dan (yang terjadi dengan) kalimat-Nya" kepada Maryam", ia berkata, "Yaitu tentang fimran-Nya, Jadilah !, maka jadilah ia."

Firman Allah وَرُوحٌ مِنْهُ *"Dan (dengan tiupan) ruh daripada-Nya."* al-Jailānī(w.561 H) tafsirkan dengan, *"(dan) dia adalah (ruh) yang bertajalli (dari) Allah swt yang memanifestasi dalam*

---

[64] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 176.

[65] Teks asli

(وَ) غاية أمره (كَلِمَتُهُ) أي يحصل و يتكون من كلمته التي (أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ)

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h. 468-469.

[66] QS. Ali Imran: 45.

[67] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 177.

Isa as sebagaimana halnya Allah memanifestasi dalam semua individu. Hanya saja unsur lahūtiyyah Isa selalu mengalahkan unsur nasūtiyyah-nya. Itulah sebabnya, dari Isa muncul berbagai kejadian adi-alami yang tidak dimiliki para nabi lainnya."[68]

Pembahasan mengenai konsepsi *lahūt* dan *nasūt* akan dibahas lebih lanjut di bagaian esoteris. Adapun menurut para mufassir, mereka berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat ini.

Sebagian berpendapat bahwa maksud ayat, "Dan (dengan tiupan) ruh daripada-Nya," adalah, ditiupkan ruh dari-Nya. Hal itu bisa terjadi karena Allah memerintahkan Jibril as untuk meniupkan ruh ke dalam perut Maryam. Oleh karena itu, peniupan ruh itu dinisbatkan kepada Allah, karena Dia yang memerintahkan, dan pasti terjadi.[69] Sebagian yang lain berpendapat bahwa makdsud dari ayat tersebut adalah Allah menghidupkan manusia hanya dengan berkata *kun* (jadilah engakau), kemudian jadilah ia seorang manusia tanpa (perantaraan) seorang ayah. Orang-orang menamakan sesuatu dengan nama sesuatu yang lain, jika sesuatu yang pertama itu keluar dari sesuatu yang kedua.[70]

Menurut Ibn Kaṡīr dengan cara Allah berkata kepada Maryam *kun* (jadilah), maka jadilah ia. Dia adalah salah seorang rasul dari para rasul-Nya dan kalimat-Nya yang disampaikan kepada Maryam, dalam arti bahwa Allah menciptakannya dengan kalimat yang dibawa oleh Jibril kepada Maryam, lalu Jibril meniupkan ruh dari-Nya itu ke dalam rahimnya Maryam dengan izin Allah, maka jadilah Isa dnegan izin-Nya. Tiupan yang ditiupkan melalui lengan baju Maryam itu turun hingga menempel di farjinya seperti bercampurnya sperma ayah dan

---

[68] Teks asli

(وَ) هو (رُوحٌ) يتجلى (مِنْهُ) سبحانه و يظهر فيه عليه السلام كظهوره في سائر الأشخاص، الا لهوتيته غلبت على نسوتيته، لذلك ظهر منه من خوارق ما خلت عنها الأنبياء

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h. 469.

[69] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 178.

[70] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 22.

ibu, dan mereka semua adalah makhluk Allah. Untuk itu Isa as dikatakan sebagai kalimat dan ruh dari-Nya, karena ia tidak memiliki seorang ayah yang menyebabkannya lahir, dan sesungguhnya ia terjadi dari kalimat yang diucapkan Allah *kun* "jadi", maka jadilah ia, serta ruh yang dibawa oleh Jibril.[71]

Kemudian tafsir ayat فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ *"Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya"* menurut al-Jailānī(w.561 H) adalah, *"(Maka berimanlah kalian kepada Allah) yanga Mahasuci dalam Dzat-Nya dari pasangan dan anak, (dan rasul-rasul-Nya) yang semuanya mendapat dukungan dari hadirat-Nya untuk menyampaikan hikmah dan hukum-hukum-Nya, salah satunya adalah Isa as."* [72] Penafsiran ini senada dengan penafsiran al-Ṭabarī dan al-Qurṭubi.

Menurut al-Ṭabari maksud dari firman Allah tersebut adalah, berimanlah dengan keesaan dan ketuhanan Allah, bahwa Dia tidak beranak, dan berimanlah kepada rasul-rasul-Nya dengan apa yang didatangkan dari sisi Allah keadamu, dan tentang apa yang telah diberitahukan kepadamu, bahwa Allah itu Esa, tidak ada sekutu atau teman bagi-Nya, dan tidak pula memmpunyai anak."[73]

Sedangkan menurut al-Qurṭubī maksudnya adalah, berimanlah bahwa Allah-lah satu-satunya Tuhan yang menciptakan dan mengutus al-Masīh, Berimanlah kalian kepada rasul-Nya, termasuk Isa, namun janganlah kalian menjadikannya Tuhan.[74]

Firman Allah وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ "Dan janganlah kamu mengatakan (Tuhan itu) tiga," menurut al-Jailānī(w.561 H) adalah, "*(dan janganlah kalian mengatakan) terhadap Allah yang*

---

[71] Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, j. II, h. 425.

[72] Teks aslli

(فَآمِنُوا بِاللَّهِ) المنزه في ذاته عن الأهل و الولد (وَرُسُلِهِ) المؤيدين من عنده لتبليغ حكمه و أحكامه، و من جملتهم' عيسى عليه السلام

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[73] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 181-182.

[74] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.

Mahasuci dari keberbilangan dan tidak layak bagi-Nya jika dikatakan bahwa dia (tiga) yaitu Allah, al-Masih, dan Maryam." Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) ini sesuai dengan pendapat Ibn Abbas yang dinukil oleh al-Qurṭubi dalam tafsirnya, bahwa yang dimaksud dengan trinitas adalah Allah, sahabat perempuan-Nya, dan anak-Nya.[75]

Al-Ṭabarī mengomentari redaksi ayat tersebut. Menurutnya, dirafa'kan lafadz *salāsatun* karena menghilangkan dalil yang jelas, yaitu *hum.* Jadi, makna pembicaraannya adalah, "*Janganlah kamu mengatakan bahwa mereka (Tuhan) ada tiga".*[76]

Sedangkan al-Qurṭubī dengan menukil penadapat dari al-Farrā' dan Abū 'Ubaid maksud firman Allah tersebut adalah, janganlah kalian mengatakan bahwa Dia adalah yang ketiga dari tiga. Dengan demikian pada firman Allah tersebut terdapat *mubtada'* dan *muḍāf* yang dibuang, takdirnya (وَلَا تَقُولُوا هُوَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ).[77]

Kemudian menurut al-Qurṭubi meskipun orang-orang Nasrani terbagi ke dalam beberapa sekte, namun mereka sepakat tentang trinitas. Mereka berkata, "Sesunggunya Allah adalah esensi yang satu, namun memiliki tiga oknum." Mereka menjadikan masing-masing oknum sebagai Tuhan. Yang mereka maksud dengan ketiga oknum adalah: wujud, kehidupan, dan pengetahuan. Ada kalanya mereka menyebut ketiga oknum itu dengan Tuhan Bapak, Tuhan Anak, dan Roh Kudus.[78] Yang dimaksud dengan Tuhan Bapak adalah Wujud, yang dimaksud dengan Roh Kudus adalah kehidupan, dan yang dimaksud dengan Tuhan Anak adalah al-Masīh. Al-Qurṭubī berpendapat

---

[75] Teks Asli

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يُرِيدُ بِالتَّثْلِيثِ اللَّهَ تَعَالَى وَصَاحِبَتَهُ وَابْنَهُ

Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.

[76] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 181-182.

[77] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.

[78] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.

bahwa ucapan mereka itu mengandung paradoks, di mana penjelasan tentang hal ini terdapat dalam buku-buku yang membahas persoalan teologi. Kesimpulan dari ucapan mereka adalah, bahwa Isa adalah Tuhan karena pada dirinyalah Allah swt mengalir melalui kedua tangannya berupa kejadianyang luar biasa (mukjizat) menurut asumsi dan kehendaknya.[79]

Mereka berkata (Nasrani): Kami telah mengetahui bahwa perkara ini di luar kemampuan manusia, dengan demikian orangyang mampu melakukan hal yang luar biasa ini (mukjizat) disifati sebagai Tuhan.[80]

Al-Qurṭubī menjawab: Jika kejadian luar biasa (mukjizat) itu merupakan kehendaknya sendiri maka pembunuhan terhadap dirinya yang dilakukan oleh musuh-musuhnya dan perlawanan terhadap serangannya juga merupakan kehendanya (Isa). Jika orang-orang Nasrani mengakui hal itu berarti gugur pendapat dan asumsi mereka bahwa Isa melakukan sesuatu yang independen (tidak ada intervensi Allah), jika mereka tidak menerimanya maka mereka juga tidak punya alasan yang tepat, karena mereka juga menolak kejadian luar biasa (mukjizat) yang dilakukan oleh nabi Musa, seperti merubah tongkat menjadi ular, membelah lautan, tangan yang mengeluarkan cahay putih, *manna* dan *salwa*, dan sebagainya. Begitu pula dengan mukjizat yang terjadi pada seluruh nabi. Jika mereka mengingkari ini maka kami pun mengingkari apa yang mereka asumsikan, yaitu mengingkari mukjizat nabi Musa, maka mereka pun tidak bisa menguatkan hal itu pada nabi Isa as. [81]

Adapun hal yang menguatkan hal tersebut adalah *naṣ-naṣ* al-Qur'an, sementara mereka mengingkari al-Qur'an serta mendustai apa yang dibawa olehnya, mereka tidak bisa

[79] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.
[80] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23.
[81] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 23-24.

membuktikan dan menguatkan hal ini dengan khabar yang *mutawatir*.[82]

Allah lalu berfirman kepada mereka dengan memberikan peringatan kepada mereka terkait perkataan dusta yang telah mereka katakan mengenai Allah, انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ *"berhentilah (dari Ucapan itu),(itu) lebih baik bagimu.*" Menurut al-Jailānī(w.561 H) adalah, *"(berhentilah kalian) dari trinitas, bahkan dari keberbilangan secara mutlak karena berhentinya kalian dari semua itu (lebih baik bagi kalian) dan Dia akan membimbing kalian menuju jalan tauhid*."[83]

Senada dengan al-Jailānī(w.561 H), menurut al-Ṭabarī maksudnya adalah, wahai orang-orang yang mengatakan bahwa Allah ada tiga, berhentilah dari kebohongan yang kamu katakan, dan berhentilah dari perbuatan syirik kepada Allah, karena berhenti dari hal itu akan lebih baik bagimu daripada tetap mengatakannnya. Jika kamu tetap melakukan perbuatan tersebut dan tidak kembali kepada kebenaran yang telah Aku perintahkan untuk kamu pegang hingga hari akhir, maka Allah pasti akan menyegerakan siksa-Nya atas perkataan yang telah kamu katakan itu.[84]

Dalam hal ini al-Qurṭubī menukil pendapat Imam Sībawaih, lafaz *khairan* dinasabkan oleh *fi'il* yang tersimpan, seolah Allah berfirman ائْتُوا خَيْرًا لَكُمْ *u'tū khairan lakum* (lakukanlah yang paling baik bagi kalian). Sebab jika Allah melarang kemusyrikan, maka sesungguhnya dia telah memerintahkan mereka untuk melakukan sesuatu yang terbaik bagi mereka. Sībawaih berkata, di antara kata yang dinasabkan oleh *fi'il* yang tersimpan, di mana *fi'il* ini tidak dinampakkan, adalah firman

---

[82] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 24.

[83] Teks Asli

(انْتَهُوا) عن التثليث بل عن التعدد مطلقا، فان انتهاءكم عنه يكون (خَيْراً لَكُم) يرشدكم على سبيل التوحيد

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[84] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 182-183.

Allah انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ *"Berhentilah (dari ucapan itu), itu lebih baik bagimu."* Sebab jika engkau megatakan: laukan sesuatu!, maka sesungguhnya engkau telah mengeluarkan orang yang engkau perintahkan itu dari sesuatu dan memasukannya kepada sesuatu yang lain.[85]

Firman Allah, إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ واحِدٌ *"Sesungguhnya Allah tuhan yang Maha Esa,"* menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya adalah, *"(Sesungguhnya Allah) yang bertajalli di seluruh cakrawala dan al-istiḥqāq, adalah (Tuhan yang Esa) Dialah maujud tunggal yang sama sekali tidak mungkin berbilang."*[86]

Dalam pernafsiran al-Jailānī(w.561 H) tersebut mengenai *tajalli*-nya Allah dalam seluruh cakrawala dan *al-istiḥqāq* akan dibahas lebih lanjut di bagian esoterisme.

Sedangkan penafsiran ayat "Tuhan yang Esa", ini senada dengan penafsiran yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī, yang menurut mereka maksudnya adalah, wahai orang-orang yang mengatakan bahwa Allah itu ada tiga, padahal sesuatu yang mempunyai anak tidaklah pantas disebut tuhan, begitu juga orang yang mempunyai teman, maka tidak boleh dijadikan sebagai tuhan yang patut disembah, akan tetapi Allah adalah tuhan yang patut disembah, Tuhan yang Esa yang harus disembah, tidak ada anak, orang tua, teman, atau sekutu bagi-Nya.[87]

Kemudian Allah swt menyucikan diri-Nya dengan mengagungkan diri dan mengangkat diri-Nya dari apa yang telah dikatakan oleh orang-orang kafir yang menjadi musuh Allah tersebut, Dia berfirmsan, سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ *"Maha suci Allah dari mempunyai anak,"* menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya

---

[85] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 25.

[86] Teks asli
(إِنَّمَا اللَّهُ) المتجلي في الأفاق و الاستحقاف (إلهٌ واحِد) أي موجود واحد لا يمكن التعدد فيه أصلا
Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[87] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 183. Lihat juga: Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 25.

adalah, "*(Mahasuci Allah) dengan Dzat-Nya, Mahatinggi Dia (dari mempunyai anak) seperti yang dikatakan oleh orang-orang zalim.*"[88]

Al-Jailānī(w.561 H) menyebut orang-orang yang mengatakan Allah mempunyai anak atau memperketukan Allah dengan sebutan zalim. Ini membuktikan bahwa al-Jailānī(w.561 H) memiliki kemampuan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif. Karena Allah menyebut orang-orang yang mempersekutukannya (*syirk)* dengan sebutan zalim. Allah berfirman dalam QS. Luqman: 13

اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ

"Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".[89]

Senada dengan Al-Jailānī(w.561 H) menurut al-Ṭabari maksudnya adalah, Allah meninggikan dan mengagungkan Zat-Nya sendiri serta menyucikan diri-Nya dari perkataan yang mengatakan bahwa dia mempunyai anak atau teman.[90] Bagaimana mungkin dia mempunyai anak, sementara anak seseorang adalah sosok yang serupa dengannya, sedangkan tidak ada sesuatu yang serupa dengan Allah.[91]

Allah swt lalu menginformasikan kepada hamba-Nya bahwa Isa dan ibunya dan apa yang ada di langit dan di bumi itu adalah hamba dan makhluk-Nya, dan Dia yang memberikan rezeki dan menciptakan mereka semua, mereka membutuhkan diri-Nya terhadap orang yang mengira bahwa al-Masīh itu anak-Nya. Jika Isa memang anak-Nya, seperti yang kamu katakan, maka Isa pasti tidak membutuhkan-Nya.

---

[88] Teks asli

(سُبْحانَهُ) بذاته و تعالى عن (أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ) كما يقول الظالمين

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[89] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 581.

[90] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 183.

[91] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 25.

Allah berfirman, لَهُ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ *"Segala yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya,"* menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya adalah, "*(milik-Nya) dengan tajalliyāt-Nya pada lembaran-lembaran ketiadaan dengan semua sifat dan asma-Nya yang memanifestasi pada (segala yang di langit) maksudnya para bala tentara Allah dan cermin-cermin sifat-sifat keindahan dan keagungan-Nya, (dan segala di bumi) juga bagian dari semua itu. Demikianlah kehedak Allah, dan tidak ada yang mengetahui bala tentara Tuhanmu selain Dia sendiri.*"[92]

Dalam menafsirkan ayat ini al-Jailānī(w.561 H) menggunakan bahasa alegoris dan metaforis untuk merefleksikan pengalaman spiritualnya. Pembahasan ini akan dibahas lebih lanjut di bagian esoteris.

Sedangkan menurut al-Ṭabarī maksudnya, segala yang ada di langit dan di bumi merupakan kepunyaan-Nya, baik makhluk maupun malaikat. Dia yang memberikan mereka rezeki, dan Dia pula yang mengatur mereka, maka bagaimana mungkin al-Masīh itu anak Allah, karena Isa berada di bumi, sedangkan Allah berada di atas langit dan tidak keluar dari singasana-Nya.[93]

Senada dengan al-Tabari, menurut al-Qurṭubī, sebab Isa dan Maryam termasuk sesuatu yang ada di langit dan bumi. Juga makhluk yang ada di antara keduanya. Jika demikian, bagaimana mungkin Isa menjadi Tuhan, sedangkan dia adalah seorang makhluk. Jika Isa diperbolehkan menjadi anak Allah, maka anak-anak yang padanya muncul suatu kemukjizatan akan diperbolehkan menjadi anak Allah.[94]

---

[92] Teks asli

(لَهُ) باعتبار تجلياته على صفحات الاعدام بجميع أوصافه و أسمائه مظاهر (مَا فِي السَّماواتِ) من جنود الله و مرايا أوصاف جماله و جلاله (وَما فِي الْأَرْضِ) أيضا منها، وكذا فيما شاء الله، وما يعلم جنود ربك الا هو

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[93] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 183-184.

[94] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 25.

Firman Allah: وَكَفى بِاللَّهِ وَكِيلًا "*Cukuplah Allah untuk menjadi pemelihara,"* menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya yakni cukuplah Allah yang bertjalli dengan semua sifat dan asma-Nya sebagai pemelihara semua *maẓhar*-Nya dan menjadi pemelihara untuk semua urusan mereka secara hakiki dan bebas.[95]

Senada dengan al-Jailānī(w.561 H) menurut mufassir kelasik maksudnya adalah, cukuplah Allah yang mengatur dan memberi rezeki kepada semua makhluk yang ada di muka bumi yang membutuhkan diri-Nya dan tidak membutuhkan yang lain.[96]

b. Dimensi Esoteris

Dalam penafsiran QS. Al- Nisa 171 oleh al-Jailānī(w.561 H) tersebut, terdapat penafsiran esoteris. Yakni dalam menafsirkan firman Allah وَرُوحٌ مِنْهُ "Dan (dengan tiupan) ruh daripada-Nya." al-Jailānī(w.561 H) tafsirkan dengan, "(dan) dia adalah (ruh) yang bertajalli (dari) Allah swt yang memanifestasi dalam Isa as sebagaimana halnya Allah memanifestasi dalam semua individu. Hanya saja unsur *lahūtiyyah* Isa selalu mengalahkan unsur *nasūtiyyah*-nya. Itulah sebabnya, dari Isa muncul berbagai kejadian adi-alami yang tidak dimiliki para nabi lainnya."[97]

Di sini nampaknya al-Jailānī(w.561 H) menggunakan konsepsi *lahūt* (sifat ketuhanan) dan *nasūt* (sifat kemanusiaan) yang diperkenalkan oleh Abū Manṣūr al-Ḥallāj(w.309 H). Menurut al-Ḥallāj(w.309 H), Allah memiliki dua sifat dasar,

---

[95] Teks asli

(وَكَفى بِاللَّهِ وَكِيلًا) أي كفى الله المتجلي بجميع أوصاف وأسمائه وكيلا على مظاهره، موليا لأمورهم أصلة و استقلالا

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[96] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* j.VIII, h. 184. Lihat juga. Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* j. VI, h. 25.

[97] Teks asli

(وَ) هو (رُوحٌ) يتجلى (مِنْهُ) سبحانه و يظهر فيه عليه السلام كظهوره في سائر الأشخاص، الا لهوتيته غلبت على نسوتيته، لذلك ظهر منه من خوارق ما خلت عنها الأنبياء

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h. 469.

yaitu sifat ketuhanan (*lahūt*) dan sifat kemanusiaan (*nasūt*). Demikian pula pada diri manusia juga terdapat dua sifat dasar, yaitu sifat ketuhanan (*lahūt)* dan sifat kemanusiaan (*nasūt*). Dengan demikian maka manusia mempunyai sifat ketuhanan dalam dirinya. Yang demikian ini merupakan bentuk pemahaman al-Ḥallāj(w.309 H) dalam menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 34 yang berbunyi:[98]

> "Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada Para Malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," Maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia Termasuk golongan orang-orang yang kafir."

Allah memberi perintah kepada malaikat agar bersujud kepada Adam. Karena yang berhak untuk diberi sujud hanya Allah, maka al-Ḥallāj(w.309 H) memahami bahwa dalam diri Adam (manusia) sebenarnya terdapat unsur ketuhanan. Disisi lain, hal ini (sujud) dikarenakan pada diri Adam, Allah menjelma sebagaimana Dia menjelma dalam diri Isa as. Kalau sifat-sifat kemanusian itu telah hilang dan yang tinggal hanya sifat-sifat ketuhanan dalam dirinya, disitu baru Tuhan dapat mengambil tempat dalam dirinya. dan ketika itu roh Tuhan dan roh manusia bersatu dalam tubuh manusia, sebagaimana diungkapkannya dalam syair berikut:[99]

مزجت روحك في روحي كما # تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذ مستك مستني # فإذ أنت أنا في كل حال
أنا من أهوى و من أهوى أنا # نحن روحان حلّلنا بدنا
فإذ أبصرتني أبصرته # فإذ أبصرته أبصرتنا

Telah bercampur roh-Mu dalam rohku.
Laksana bercampurnya khamar dengan air yang jernih.
Bila menyentuh akan-Mu sesuatu, tersentuhlah Aku.
Sebab itu, Engkau adalah Aku, dalam segala hal.

[98] Abū Manṣūr al-Hallāj, *Ṭawāsīn/ Kitab Kematian* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), h. 6.
[99] Al-Hallāj, *Ṭawāsīn/ Kitab Kematian*), h. 6-7.

Aku adalah ia yang kucintai dan ia yang ku cintai adalah aku.
Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh.
Jika engkau lihat aku, engkau lihat ia.
Dan jika engkau lihat ia, engkau lihat kami.

Berdasarkan syair tersebut, dapat diketahui bahwa persatuan antara Tuhan dengan manusia dapat terjadi dengan mengambil bentuk hulul. Yakni dengan terlebih dahulu menghilangkan sifat kemanusiaannya (*nasūt*). Setelah sifat-sifat kemanusiaannya hilang dan hanya tinggal sifat ketuhanan (*lahūt*) yang ada pada dirinya, disitulah Tuhan mengambil tempat dalam dirinya, dan ketika itu roh Tuhan dan roh manusia bersatu dalam tubuh manusia. Menurut al-Ḥallāj(w.309 H), pada hulul terkandung kefanaan total kehendak manusia dalam kehendak ilahi, sehingga setiap kehendaknya adalah kehendak Tuhan, demikian juga tindakannya.[100]

Selanjutnya dalam beberapa redaksi dalam ayat tersebut, al-Jailānī(w.561 H) tafsirkan menggunakan konsepsi *tajallī* tuhan terhadap setiap makhluk baik yang berada di langit maupun di bumi. Hal ini tampak dalam penafsiran al-Jailānī(w.561 H) terhadap firman Allah, لَهُ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ *"Segala yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya."* Menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya adalah, "*(milik-Nya) dengan tajalliyāt-Nya pada lembaran-lembaran ketiadaan dengan semua sifat dan asma-Nya yang memanifestasi pada (segala yang di langit) maksudnya para bala tentara Allah dan cermin-cermin sifat-sifat keindahan dan keagungan-Nya, (dan segala di bumi) juga bagian dari semua itu. Demikianlah kehedak Allah, dan tidak ada yang mengetahui bala tentara Tuhanmu selain Dia sendiri.*"[101]

---

[100] Al-Hallāj, *Ṭawāsīn/ Kitab Kematian*), h. 7.

[101] Teks asli
(لَهُ) باعتبار تجلياته على صفحات الاعدام بجميع أوصافه و أسمائه مظاهر (مَا فِي السَّماواتِ) من جنود الله و مرايا أوصاف جماله و جلاله (وَما فِي الْأَرْضِ) أيضا منها، وكذا فيما شاء الله، وما يعلم جنود ربك الا هو

Konsep manifestasi (*tajallī*) Tuhan terhadap alam semesta sering kali ditemukan dalam tafsir al-Jailāni. Konsep ini tampak jelas al-Jailānī(w.561 H) terangkan dalam tafsirnya. Menurutnya, sangat jelas bagi siapapun yang telah Allah swt bangkitkan dari tidur kelalaian dan kantuk kealpaan, bahwa seluruh alam semesta dan isinya tidak lain adalah *maẓẖar* (manifestasi) dari berbagai sifat-sifat Allah yang lahir dari nama-nama Zat-Nya karena di setiap martabat dari martabat-martabat wujud, Zat memiliki nama dan sifat khusus yang masing-masing memiliki *aṡar* (impresi) tersendiri. Maka demikianlah di semua martabat wujud. Meski wujud itu hanya sebesar biji zarah, sekerjap mata, atau secercah besitan dalam hati.[102]

Sedangkan martabat yang disebut dengan *Aḥadiyyah* yang tidak berbilang atau disebut juga *al-'amā'* adalah martabat yang tidak ada ruang bagi *auliyā* dan ulama untuk menggapainya, melainkan hanya *al-ḥasrah* (pilu hati), *al-ḥairah* (bingung), *al-walah* (mabuk), dan *al-haiman* (kehausan cinta). Martabat *Ahadiyyah* adalah puncak tertinggi pencapaian para nabi dan ujung suluk para wali. Setelah sampai di martabat itu, mereka akan berjalan di dalamnya dan pasti akan menuju kepada Allah, hingga mereka semua akan mengalami *istigrāq* (tenggelam) sampai mengalami *al-ḥairah* (kebingungan spiritual) dan *fana'.* Tiada tuhan selain dia (*lā ilāha illā huwa*). Segalanya musnah kecuali wajah-Nya (*kullu syai hālik illā wajḥah*).[103]

Kemudian ketika Allah membimbing hamba-hamba-Nya ke martabat *Ahadiyyah* tersebut, agar mereka kian dekat dan bertawajuh kepada-Nya hingga tawajuh dan taqarrub mereka berakhir pada *'isyq* dan *maḥabbah* yang paling hakiki (*al-ḥaqiqah al-ḥaqqiyyah*) saja, hingga menyebabkan runtuhnya penyematan (*iḍāfāt*) yang melahirkan kesan pada keberbilangan atau dualitas terhadap Allah, yang setelah itu, niat mereka

---

Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 469.

[102] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 35.

[103] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 35.

menjadi murni dan menuju kepada jalan-Nya sebagai bentuk bimbingan dan pengajaran kepada mereka melalui doa-doa yang dipanjatkan keapda-Nya serta dalam munajat-munajat bersama-Nya. Dalam doa dan munajat-munajat itu, terdapat isyarat akan kembalinya yang banyak menuju tunggal yang sempurna yakni *kamāl al-wiḥdah* yang mengenyahkan keberbilangan (*nihāyah al-kaśrah*).[104]

2. Hakikat Manusia

Dalam bukunya, Man the Unknown, Dr. A. Carrel menjelaskan tentang kesukaran yang dihadapi untuk mengetahui hakikat manusia. Dia mengatakan bahwa pengetahuan tentang makhluk-makhluk hidup secara umum dan manusia khususnya belum lagi mencapai kemajuan seperti yang telah dicapai dalam bidang ilmu pengetahuan lainnya. Selanjutnya ia menulis:[105]

> Sebenarnya manusia telah mencurahkan perhatian dan usaha yang sangat besar untuk mengetahui dirinya, kendatipun kita memiliki perbendaharaan yang cukup banyak dari hasil penelitian para ilmuwan, filosof, sastrawan, dan para ahli di bidang keruhanian sepanjang masa ini. Tapi kita (manusia) hanya mampu mengetahui beberapa segi tertentu dari diri kita. Kita tidak mengetahui manusia secara utuh. Yang kita ketahui hanyalah bahwa manusia terdiri dari bagian-bagian tertentu, dan ini pun pada hakikatnya dibagi lagi menurut tata cara kita sendiri. Pada hakikatnya, kebanyakan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh mereka yang mempelajari manusia kepada diri mereka hingga kini masih tetap tanpa jawaban.

Menurut M.Quraish Shihab keterbatasan pengetahuan manusia tentang dirinya itu disebabkan oleh:[106]

---

[104] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. II, h. 35-36.

[105] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 273.

[106] Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 274.

1. Pembahasan tentang masalah manusia terlambat dilakukan, karena pada mulanya perhatian manusia hanya tertuju pada penyelidikan tentang alam materi. Pada zaman primitif, nenek moyang kita disibukkan untuk menundukkan atau menjinakkan alam sekitarnya, seperti upaya membuat senjata-senjata melawan binatang-binatang buas, penemuan api, pertanian, peternakan, dan sebagainya sehingga mereka tidak mempunyai waktu luang untuk memikirkan diri mereka sebagai manusia. Demikian pula halnya Pada Zaman Kebangkitan (*Renaisans*) ketika para ahli digiurkan oleh penemuan-penemuan baru mereka yang disamping menghasilkan keuntungan material, juga menyenangkan publik secara umum karena penemuan-penemuan tersebut mempermudah dan memperindah kehidupan ini.
2. Ciri khas akal manusia yang lebih cenderung memikirkan hal-hal yang tidak kompleks. Ini disebabkan oleh sifat aka1 kita seperti yang dinyatakan oleh Bergson tidak mampu mengetahui hakikat hidup.
3. Multikompleksnya masalah manusia dari penjelasan di atas, agamawan dapat berkomentar, bahwa pengetahuan tentang manusia demikian itu disebabkan karena manusia adalah satu-satunya makhluk yang dalam unsur penciptaannya terdapat ruh Ilahi sedang manusia tidak diberipengetahuan tentang ruh, kecuali sedikit (QS. Al-Isra': 85).

Jika apa yang dikemukakan oleh A. Carrel itu diterima, maka satu-satunya jalan untuk mengenal dengan baik siapa manusia, adalah merujuk kepada wahyu Ilahi, agar kita dapat menemukan jawabannya.

Ada tiga kata yang digunakan Al-Quran untuk menunjuk kepada manusia.[107]

l. Menggunakan kata yang terdiri dari huruf alif, nun, dan sin, semacam *insān, ins, nās, atau unās*.

[107] Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 275.

2. Menggunakan kata *basyar*.
3. Menggunakan kata *banī Adam*, dan *żurriyyāt Adam*.

Dalam penelitian ini penulis akan menganalisa penafsiran penciptaan manusia yang dilakukan oleh al-Jailānī terhadap *nafs wāhidah*. Di dalam al-Qur'an ayat yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari *nafs wāhidah* terdapat dalam 4 ayat, yakni: QS. Al-Nisa'[4]: 1; QS. Al-An'am[6]: 99; QS.Al-A'raf[7]: 189; dan QS. Al-Zumar[39]: 6.[108] Dalam QS.Al-Nisa' [4]: 1 Allah berfirman:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.[109]"

Dalam wacana akademik periode awal Islam persoalan ini sudah ramai diperbincangkan dalam berbagai literatur Tafsir. Penafsiran *nafs wahidah,* bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam nampak dalam berbagai karya tafsir akhir abad ke-1 sampai abad ke-2 Hijriah, di antaranya karya Ibn 'Abbas (w. 68 H), Mujahid (w. 100 H), al-Farra' (w. 207 H). Pendapat mufasir di atas banyak dikutip oleh mufasir abad ke-3, seperti al-Thabari (wafat 310 H), al-Zujaj (w. 311 H), Ibn al-Munzir (w. 319 H), Ibn Abi Hatim (w. 327), dan lain-lain.[110]

Tradisi pengutipan buah pemikiran mufasir awal masih berlanjut pada Abad ke-4 dan abad berikutnya, meskipun dalam

[108] Muḥammad Fuād'Abd al-Baqy, *Al-Mujam al-Mufahras li Alfaẓ al-Qur'ānan al-Karīm* (Mesir: Dāral-Hadīṣ, 1354 H), h. 727.

[109] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 99.

[110] Faizin,"Diskursus Penafsiran Ayat Penciptaan Perempuan dalam Jurnal Imiah di Indonesia" dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7, No. 1, Juli 2018, h. 3.

beberapa karya tidak disebut bahwa ia adalah pendapat mufasir awal (dalam bentuk sanad), namun dari makna yang disuguhkan terlihat adanya kesamaan dan sekaligus pengakuan kebenaran pendapat tersebut. Pola semacam ini dapat dijumpai dalam beberapa karya, seperti: karya al-Mawardi (w. 450 H). al-Sam'ani (w. 489 H), al-Zamakhsyari (w. 538 H), Ibn Katsir (w. 774 H),dan karya-karya lainnya.[111]

Melalui data ini dapat disimpulkan bahwa penafsiran perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam sudah berlangsung lama, hal ini kemudian mengukuhkan bahwa ia adalah kebenaran tunggal yang sulit diganggu gugat. Ia memperlihatkan adanya relasi kuasa yang terlibat dalam wacana penafsiran ulama, dimana gagasan mufasir awal senantiasa diperkuat dan dikukuhkan pada masamasa setelahnya. Kenyataan ini dalam bahasa Foucault (dalam K. Bartens) disebut dengan *positivitas*. *Positivitas* suatu wacana adalah apa yang menandai kesatuan wacana dalam periode tertentu. Positivitas merupakan suatu lingkup komunikasi antara berbagai pengarang yang memproduksi wacana. Sehingga dalam berbagai karya ditemukan kesamaan dan jalinan antara satu karya dengan karya lainnya yang memuat penafsiran yang sama.

Yang menarik dalam uraian di atas adalah mayoritas ulama sampai pertengahan abad ke-3 tidak mengutip pendapat Nabi Muhammad SAW yang dalam hal ini memiliki otoritas tertinggi dalam menafsirkan al-Qur'an. Salah satu hadis terkait adalah hadits tentang penciptaan Hawa dari *al-ḍal'i* (tulang rusuk). Hadis ini justru pertama muncul dalam karya tafsir akhir abad ke-3, yakni karya Ibn Abi al-Zamanin (w. 399 H). Kemudian hadis ini ramai dikutip oleh mufasir sesudahnya, seperti al-Wahidi (w. 468 H), al-Ragib al-Asfahani (w. 502 H), Ibn Katsir (wafat 774 H), dan lain-lain.[112]

---

[111] Faizin,"Diskursus Penafsiran Ayat Penciptaan Perempuan dalam Jurnal Imiah di Indonesia" dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7, No. 1, Juli 2018, h. 3-4.

[112] Faizin,"Diskursus Penafsiran Ayat Penciptaan Perempuan dalam Jurnal Imiah di Indonesia" dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7, No. 1, Juli 2018, h. 4.

Secara umum hadis maupun pendapat mufasir awal banyak ditemukan dalam *tafsir bi al-riwayah.* Dalam tradisi *tafsir bi al-ra'yi* justru tidak berbeda dengan tradisi *tafsir bi al-riwayah.* Jika *tafsir bi al-riwayah* mengandalkan riwayat secara tekstual, *tafsir bi al-ra'yi* lebih mengandalkan rasio, namun wacana penafsiran Hawa dari diciptakan dari tulang rusak Adam masih ditemukan, tentu saja dengan penjelasan yang sudah menggunakan paradigma rasional, seperti dalam karya al-Zamakhsyari(w. 538 H) dan al-Razi(w. 606 H). Al-Razi tidak melihat riwayat tersebut secara tekstual sebagaimana dilakukan oleh pendahulunya. Ia menarik nilai universal yang terkandung dalam *nafs wahidah* itu sebagai nilai persatuan manusia. Menurutnya *nafs wahidah* adalah kodrat manusia yang sempurna, ia merupakan simbol sifat kemanusiaandimana semua manusia menginginkan kebaikan dan menolak keburukan. Sifat kemanusiaan itulah yang kemudian menyatukan manusia tanpa membedakan asal-usul, warna kulit, suku, bangsa, jenis kelamin, dan lain sebagainya.[113]

Berbeda dengan para mufassir lainnaya al-Jailānī(w.561 H) mengemukakan konsepsi pencipataan manusia dan alam semesta yang utuh ketika menafsirkan QS. Al-Nisa[1]: 1 tersebut, ia menulis:

(يَاأَيُّهَا النَّاسُ) الذين نسوا الموطن الأصلي و المنزل الحقيقي بزخرفة الدنيا المانعة من الوصول إليه، عليكم الاتقاء من غوائلها، و الاجتناب عن مخايلها، حتي لا تنحطوا عن مرتبتكم الاصلية و مكانكم الحقيقي (اتَّقُوْا) أي اجتنبوا والتجؤوا (رَبَّكُمُ الَّذِيْ) رباكم بحسن التربية بأن (خَلَقَكُمْ) أظهركم و أوجدكم أولا (مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ) هي المرتبة الفعالة المحيطة بجميع المراتب الكونية و الكيانية، و هي المراتب الجامعة المحمدية المسماة بالعقل الكلي، و القلم الأعلى، تكميلا لباطنكم و غيبكم (وَّخَلَقَ مِنْهَا) بالنكاح المعنوي و الزواج الحقيقي الواقع بين الأوصاف و الأسماء الإلهية (زَوْجَهَا) التي هي النفس الكلية القابلة الفيضان عموم الاثار الصادرة من المبدأ المختار تتميما لظاهركم وشهادتكم حتى استحقوا الخلافة و النيابة بحسبي الظاهر و الباطن (وَ) بعد جعلهما زوجين كذلك (بَثَّ) بسط و نشر(مِنْهُمَا) أيضا بتلك النكاح المذكور (رِجَالًا كَثِيْرًا)

[113] Faizin,"Diskursus Penafsiran Ayat Penciptaan Perempuan dalam Jurnal Imiah di Indonesia" dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7, No. 1, Juli 2018, h. 4-5.

فواعل مفيضات (وَّنِسَاءً) قوابل مستفيضات كل لنظيرتها على تفاوت دقائق المناسبات الواقعة بين التجليات الحبية على وجه الذي بيّنتها الكتب و الرسل، و لما كان الرب من الأسماء التي تتفاوت بتفاوت المربوب صرح بألوهية المستجمعة لجميع الأوصاف و الأسماء بلا تفاوت، تأكيدًا و مبالغةً لأمرالتقوى فقال: (وَاتَّقُوا اللّٰهَ) أي واحذروا عما يشغلكم عنه سبحانه مع أنه أقرب إليكم من حبل وريدكم إذ هو (الَّذِيْ تَسَاءَلُوْنَ) تتساءلون و تتنافسون (بِهٖ) وتتوهمون بعده من غاية قربه (وَ) احفظوا (الْاَرْحَامَ ؕ) المنبئة عن النكاح المعنوي و الزواج الحبي على وجه الذي ذكره (اِنَّ اللّٰهَ) المحيطَ بكم و بأحوالكم (كَانَ عَلَيْكُمْ) دائماً (رَقِيْبًا) حفيظاً يحفظكم عما لا يغنيكم إن اخلصتم التوجه.[114]

a. Dimensi Eksoteris

Dalam menafsirkan QS.Al-Nisa': 1, al-Jailānī(w.561 H) lebih dominan menafsirkan ayat tersebut secara esoteris. Hanya ada beberapa redaksi saja yang ditafsirkannya secara eksoteris dengan menggunakan analisis kebahasaan.

Pertama, lafadz اتقوا ditafsirkan sebagai, "(bertakwalah) dan hindarilah gemerlap dunia dan carilah perlindungan."[115] Penafsrian ini senada dengan apa yang ditafsirkan oleh al-Ṭabarī, "Wahai sekalian manusia, janganlah kalian menyalahi perintah dan larangan Tuhan kalian, sehingga kalian akan tertimpa hukuman-ya yang tidak mampu kalian tanggung."[116]

Sependapat dengan al-Jailānī(w.561 H) dan al-Ṭabarī, menurut Ibn Kaṡīr Allah berfirman memerintahkan makhluk-Nya untuk berakwa kepada-Nya, yaitu beribadah hanya kepada Allah yang tidak ada sebukut bagi-Nya.

Kedua, lafadz خلقكم ditafsirkan dengan, "(telah menciptakan kalian), menampilakan dan mengadakan kalian pertama kali."[117] Di sini al-Jailānī(w.561 H) menjelaskan lafadz خلقكم dengan

---

[114] Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363-364.

[115] Teks Asli

(اتَّقُوْا) أي اجتنبوا والتجوُوا

Lihat.Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363.

[116] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī,* j. VI, h. 351.

[117] Teks Asli

(خَلَقَكُمْ) أظهركم و أوجدكم أولا

Lihat. Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 364.

أظهركم و أوجدكم yang memiliki arti serupa atau bahkan sama. Dengan demikian al-Jailānī(w.561 H) menafsirkan lafadz dengan menggunakan *murādif al-lafẓ* (persamaan kata/padanan kata/sinonim).

Ketiga, lafadz بثّ ditafsrikan dengan, "(meperkembang biakkan), menghamparkan dan menyebarkan." Sama halnya dengan lafadz sebelumnya, di sini al-Jailānī(w.561 H) menggunakan *murādif al-lafz* untuk menjelaskan lafadz بثّ dengan بسط و نشر.[118]

*Keempat,*ayat الذي تساءلون ditafsrikan dengan تتساءلون و تتنافسون, yang memiliki arti saling bertanya dan saling bersaing. Di sini penulisa menerjemahkan lafadz تتساءلون dengan "saling bertanya" bukan "saling meminta" sebagaimana yang diterjemahkan oleh Kemenag RI, dikarenakan melihat lafadz تتنافسون yang diathafkan dengan lafadz تتساءلون, memiliki arti "saling bersaing". Jadi yang dimaskud oleh al-Jailānī(w.561 H) "saling bertanya" dalam ayat ini adalah bahwa manusia senantiasa mempertanyakan keberadaan Allah, menduga-duganya bahwa Dia jauh, namun sebenarnya Dia lebih dekat dengan manusia dibandingka urat leher manusia itu sendiri.[119] Sedangkan maksud dari "saling berlomba" adalah karena manusia memang diperintahkan untuk saling berlomba dalam hal kebaikan,[120] terutama disini adalah para salik yang senantiasa berlomba untuk mendekatkan dirinya kepada Allah swt.

Lafadz تساءلون asalnya adalah تتساءلون mengikuti wazan تفاعل- يتفاعل- تفاعلا. Para ulama ahlu Madinah membaca lafadz تساءلون dengan cara mengidghamkan huruf *ta'* ke dalam huruf *sin,* تَسَّاءَلُوْنَ. Sedangkan ulama Kufah membacanya dengan membuang huruf *ta',* disebabkan bertemunya dua huruf *ta'* dan mentakhfifkan pengucapan huruf *sin,* تَسَاءَلُوْنَ.[121]

---

[118] Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 364.
[119] Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 364.
[120] QS. Al-Maidah: 48
[121] Al-Quṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, j. V, h. 2.

Kelima, redaksi ayat ان الله كان عليكم رقيبا ditasfirkan dengan, "(Sesungguhnya Allah) yang Maha Meliputi kalian dan semua keadaan kalian, (terhadap kalian) selalu (mengawasi) dan menjaga. Dia menjaga kalian dari segala yang tidak berguna bagi kalian jika kalian bertawajuh kepada-Nya dengan ikhlas."[122] Hal ini senada dengan al-Ṭabarī, menurutnya maknanya adalah Allah senantiasa mengawasi kalian.[123]

Sependapat dengan al-Jailānī(w.561 H) dan al-Ṭabarī, al-Qurṭubī menafsirkanya dengan Maha Pemelihara. Ia mengutip pendapat Ibn Abbas, Mujahhid, dan Ibn Zaid yang menafsirkannya: Maha Mengetahui. Pendapat lain mengatakan رقيبا ditafsirkan حفيظاً "pemelihara" dalam bentuk *fāil,* sedangkan *raqīb* adalah salah satu sifat Allah swt, dan *raqīb* juga berarti penjaga yang senantiasa memantau. [124]

Sama halnya dengan al-Jailānī(w.561 H), al-Ṭabarī dan al-Qurṭuƀ, Ibn Kaṡīr berpendapat, bahwa Allah Maha mengawasi seluruh kondisi dan amalmu. Ia melandasi argumennya berdasarkan firman Allah QS.Al-Buruj: 9,

وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ ۗ

"Dan Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu."

Ia juga mengutip sebuah hadis shahih

اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكت تراه فإنه يراك

[122] Teks Asli

(إنَّ اللّٰه) المحيطَ بكم و بأحوالكم (كَانَ عَلَيْكُمْ) دائماً (رَقِيْبًا) حفيظاً يحفظكم عما لا يغنيكم عن اخلصتم التوجه.

Lihat. Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 364.

[123] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī,* j. VI, h. 367.

[124] Al-Quṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, j. V, h. 21.

"Beribadahlah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah melihatmu"

Ini merupakan arahan dan perintah untuk selalu merasa diawasi oleh Rabb yang Mahamengawasi.[125]

Mayoritas mufassir memahami *nafs wāḥidah* pada QS. An-Nisa: 1 tersebut sebagai Adam as, dan menjadikan lafadz (زوجها) *zaujahā* yang secara harfiah bermakna "pasangannya" adalah istri Adam as, yang populer bernama Hawa.[126] Penafsiran ini dilandasi berdasarkan hadis Nabi Saw, sebagaimana yang dikutibp oleh al-Qurṭubī:

خلقت المرأة من ضلع عوجاءَ

"Wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok."

Hadis tersebut diriwayatkan juga oleh Bukhari, Ibn Majah, al-Darimi, dan Ahmad bin Hambal, berdasarkan penelusuran hadis menggunakan metode kata dalam kitab *Mu'jam Mufahras li Alfāẓ al-Hadīṡ.*[127] Berikut adalah redaksi lengkap hadis yang diriwayatkan oleh Bukhori:

---

[125] Ibn Kaṡīr. *Tafsīr Ibn Kaṡīr*, j. II, h. 229.

[126] Lihat: Abdullah bin Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn Abbās* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 64; Abū al-Ḥajjāj Mujāḥid bin Jabr al-Tābi'īal-Makkī al-Qursyiyyi al-Makhzūmī, *Tafsīr Mujāhid* (Mesir: Dār al-Fikr al-Islamī al-Ḥadīṡah, 1989), h. 265; Muḥammad bin Jarīr bin Kaṡīr bin Gālib al-Amilī, Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān/ Tafsīr al-Ṭabarī* (Mesir: Muassasah al-Risālah, 2000), j. VII, h. 512-515; Abū Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farhulanṣārī al-Khuzruǰī Syamsuddīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī* (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964). j. V, h. 1-2; Abū Bakr Muḥammad bin Ibrāhim bin al-Manżir al-Naisaburī, *Kitāb Tafsīr al-Qurān* (Madinah: Da'r Ma'ṡar, 2002), j.II, h. 546-549; dan Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Amr bin Kaṡīr al-Qursyiyyi al-Baṣrī al-Damasyqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm/ Tafsīr Ibn Kaṡīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), j.II, h.181.

[127] A.J. Wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufaharas li al-Fāẓ al-Hadīṡ al-Nabawi,* terj. M. Fuād ' Abd al-Bāqi (Leiden : EJ. Brill, 1943), j. II, h. 72.

3331 - حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، وَمُوسَى بْنُ حِزَامٍ، قَالاَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ مَيْسَرَةَ الأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ المَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلاَهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ»[128]

"Telah bercerita kepada kami Abu Kuraib dan Musa bin Hizam keduanya berkata, telah bercerita kepada kami Husain bin 'Ali dari Za'idah dan Maisarah al-Asyka'iy daru Abu Hazim dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah saw bersabda: "Nasihatilah para wanita karena wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan paling bengkok dari tulang rusuk adalah pangkalnya, jika kamu mencoba untuk meluruskannya maka dia akan patah namun bila kamu biarkan maka dia akan tetap bengkok. Untuk itu nasihatilah para wanita."

Menurut Quraish Shihab hadits ini dipahami oleh ulama-ulama terdahulu dalam arti harfiah. Namun, tidak sedikit ulama kontemporer memahaminya dalam arti metafore, bahkan ada yang menolak kesahihannya. Yang memahami secara metafore menyatakan bahwa hadits itu mengingatkan para pria agar menghadapi perempuan dengan bijaksana, karena ada sifat dan kodrat bawaan mereka yang berbeda dengan pria, sehingga bila tidak disadari akan mengantar pria bersikap tidak wajar. Tidak ada yang mampu mengubah kodrat bawaan itu. Kalaupun ada yang berusaha, maka akibatnya akan fatal seperti upaya meluruskan tulung rusuk yang bengkok.[129]

Ide kelahiran Hawa dari tulang rusuk Adam, menurut Sayyid Muhammad Rasyid Ridha timbul dari apa yang termaktub dalam Perjanjian Lama (Kejadian II: 2 1 -22) yang menyatakan bahwa ketika Adam tidur lelap, maka diambil oleh Allah sebilah tulang rusuknya, lalu ditutupkannya pula tempat

[128] Muḥammad bin Ismā'īl Abū Abdillah al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 2008), j. II, h. 638.

[129] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2005), v. II, h. 331.

itu dengan daging. Maka dari tulang yang telah dikeluarkan dan Adam itu, dibuat Tuhan seorang perempuan.[130]

Tulis Rasyid Ridha: "Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Perjanjian Lama, seperti redaksi di tftas, niscaya pendapat yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam, tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang muslim."[131]

b. Dimensi Esoteris

Berbeda dengan mayoritas mufassir yanng menafsirkan nafs wāhidah dengan Nabi Adam as, al-Jailānī(w.561 H) menafsirkan nafs wāhidah dengan nūr Muḥammad. Ia menulis dalam tafsirnya ketika memahami maksud dari firman Allah يأيهاالناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس وحدة sebagai, "(Wahai sekalian manusia) yang melupakan tempat asal yang sejati dan tempat tinggal yang hakiki, gemerlap dunia mampu menghalangi pencapaian kalian padanya maka kalian harus berhati-hati terhadap godaan-godaannya, dan kalian harus menghindari khayalannya, agar kalian tidak terjatuh dari martabah kalian yang sejati dan dari tempat kalian yang hakiki; (bertakwalah) dan hindarilah gemerlap dunia dan carilah perlindungan (kepada tuhan kalian yang) telah memelihara kalian dengan pemeliharaan terbaik. Dia (telah menciptakan kalian), menampilakan dan mengadakan kalian pertama kali (dari diri yang satu) yaitu martabah fa'āl yang meliputi semua martabah al-kauniyyah [kosmis] dan kiyāniyyah [entitas]. "Diri yang satu" ini tidak lain adalah al-marātib al-jāmi'ah al-muḥammadiyyah yang disebut dengan nama al-aql al-kully [akal universal] atau al-qalam al-a'lā, yang menyempurnakan batin dan aspek kegaiban kalian."[132]

---

[130] Shihab, *Tafsir al-Misbah*, v. II, h. 332.

[131] Shihab, *Tafsir al-Misbah*, v. II, h. 332.

[132] Teks Asli

(يَٰٓأَيُّهَا النَّاسُ) الذين نسوا الموطن الأصلي و المنزل الحقيقي بزخرفة الدنيا المانعة من الوصول إليه، عليكم الاتقاء من غوائلها، و الاجتناب عن مخايلها، حتي لا تنحطوا عن مرتبتكم الاصلية و مكانكم الحقيقي (اتَّقُوْا) أي اجتنبوا والتجؤوا (رَبَّكُمُ الَّذِيْ) رباكم بحسن التربية بأن (خَلَقَكُمْ) أظهركم و أوجدكم

Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) tersebut berdasarkan pemahammannya terhadap awal penciptaan makhluk. Dalam salah satu karyanya *Sirr al-Asrār*, ia menjelaskan bahwa makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah swt adalah ruh Muḥammad. Ia diciptakan dari cahaya *Jamālullah.* Ia melandasi argumentasinya berdasarkan hadis qudsi:[133]

خلقت محمدا أولا من نوروجهي[134]

"Pertama kali yang Aku ciptakan adalah ruh Muḥammad dari cahaya-Ku."

Nabi saw juga bersabda:[135]

أول ما خلق الله روحي، و أول ما خلق الله نوري، و أول ما خلق الله القلم، و أول ما خلق الله العقل.[136]

"Yang pertama diciptakan oleh Allah ialah ruhku; yang pertama diciptakan oleh Allah ialah cahayaku; yang pertama diciptakan oleh Allah ialah *al-qalam*; yang pertama diciptakan oleh Allah ialah akal."

Maksudnya ialah bahwa ruh, cahaya, al-qalam, dan akal pada dasarnya adalah satu, yaitu hakikat Muḥammad. Hakikat Muḥammad kemudian disebut nūr karena bersih dari segala

---

أولا (مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ) هي المرتبة الفعالة المحيطة بجميع المراتب الكونية و الكيانية، و هي المراتب الجامعة المحمّدية المسماة بالعقل الكلي، و القلم الأعلى، تكميلا لباطنكم و غيبكم

Lihat. Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363.

[133] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār,* terj. KH. Zezen Zaenal Abidin Zayadi Bazul Ashab (Tangerang Selatan, 2013), h. 10.

[134] Hadis ini tidak penulis temukan berdasarkan penelusuran hadis yang menggunakan kamus *Mu'jam Mufahras li al-Fāẓ al-Hadiṡ.* Lihat: A.J. Wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufaharas li al-Fāẓ al-Hadīṡ al-Nabawi*, j. II, h. 71-72.

[135] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, h. 10.

[136] Berdasarkan penelusuran hadis menggunakan metode takhrij kata خلق, ditemukan hadis serupa yang berbunyi إن أول ما خلق الله القلم dalam: Sunan Abū Daud kitab sunnah (سنة) bab-16; Sunan al-Tirmizī kitab qadr (قدر) bab-17, tafsir surat 68; dan Musnad Aḥmad bin Ḥambal jilid 5 halaman 317. Lihat. A.J. Wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufaharas li al-Fāẓ al-Hadīṡ al-Nabawi*, j. II, h. 71.

kegelapan yang menghalangi jalālullah. Sebagaimana firman Allah:[137]

قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ

"Telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan kitab yang menerangkan. (QS. Al-Mā'idah: 15)[138]"

Hakikat Muḥammad disebut juga akal karena ia yang menemukan dan memahami segala sesuatu. Hakikat Muḥammad disebut juga al-qalam (pena) karena ia menjadi sebab perpindahan ilmu seperti halnya mata pena sebagai penoreh ilmu di hamparan alam huruf (pengetahuan yang tertulis). Ruh Mụammad adalah ruh yang termurni, sebagai makhluk pertama dan asal seluruh makhluk. Al-Jailānī(w.561 H) melandasinya berdasarkan sabda Rasulullah saw:[139]

أنا من الله و المؤمون مني[140]

"Aku dari Allah dan orang-orang beriman berasal dari diriku."

Kemudian ayat و خلق منها زوجها yang pada umumnya ditafsirkan istri Adam as, yakni Hawa, al-Jailānī(w.561 H) menafsirkannya dengan, ; (dan dia menciptakan darinya) melalui al-nikāḥ al-ma'nawy [perkawinan simbolis] dan al-zawāj al-haqīqī [penrikahan hakiki] antara berbagai sifat dan asma Ilahiah, (istrinya) adalah al-nafs al-kulliyyah [jiwa universal] yang siap menerima limpahan berbagai jejak yang muncul dari al-mabda' al-mukhtār [awal yang terpilih] yang akan menggenapi aspek lahiriah dan mazhar kalian, sehingga manusia

[137] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, h. 10-11.

[138] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 146.

[139] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, h. 11.

[140] Berdasarkan penelusuran yang menggunakan metode awal matan dalam kitab *Mausu'ah Aṭrāf*, dengan penelusuran awal matan أنا من الله tidak ditemukan data mengenai hadis tersebut. Lihat: Muḥammad Sa'īd Zagūl, *Mausu'ah Aṭrāf al-Hadīṡ al-Nabawial-Syarīf* (Beirut : Dār al-Fikr, 1994), j. II, h. 512.

layak menjadi khalifah dan wakil Allah sesuai dengan lahir dan batin mereka.[141]

Dalam Sirr al-Asrār al-Jailānī(w.561 H) menjelaskan bahwa dari nūr Muḥammad Allah swt menciptakan semua ruh di alam lahut dalam bentuk yang terbaik dan hakiki.[142] Adapun al-mabda' al-mukhtār (awal yang terpilih) merupakan maẓhar[143] paling sempurna yang menghimpun semua atsar asma dan sifat-sifat ilahiah secara detil, tidak lain adalah insan kamil, Rasulullah Saw. Itulah sebabnya, Allah telah menciptakannya sesuai dengan citra-Nya, mengangkatnya menjadi khalifah di antara semua makhluk-Nya, memuliakannya di atas semua ciptaan-Nya, serta menganugerahinya berbagai kebaikan makrifat dan hakikat-Nya. Dzat Allah secara langusng mematangkannya, dan Dia pula yang memeliharanya dengan mengirimkan rasul-rasul serta menurunkan kitab-kitab suci-Nya agar darinya dapat termanifestasi segala kesempurnaan yang telah tersemat di dalam dirinya, yang merupakan *mazhar* dari semua *al-asmā' al-ḥusnā* dan *al-ṣifāt al-ulyā* milik Allah. Sehingga ia layak bersemayam di *martabah khilāfah* (sebagai khalifah Allah) dan *niyābah* (sebagai wakil Allah), serta menetap di tataran tauhid.[144]

---

[141] Teks Asli

(وَخَلَقَ مِنْهَا) بالنكاح المعنوي و الزواج الحقيقي الواقع بين الأوصاف و الأسماء الإلهية (زَوْجَهَا) التي هي النفس الكلية القابلة الفيضان عموم الاثار الصادرة من المبدأ المختار تتميما لظاهركم وشهادتكم حتى استحقوا الخلافة و النيابة بحسبي الظاهر و الباطن

Lihat. Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363.

[142] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, h. 12.

[143] *Maẓhar* secara bahasa adalah bentuk atau rupa. Ia merupakan istilah untuk makhluk atau alam semesta ini yang merupakan ekspresi atau manifestasi dari asma dan sifat-sifat Allah yang lahir dari Dzat-Nya. Lihat. 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* terj. Rohimuddin Nawawi al-Jahary al-Nawawi (Tangerang Selatan: Salima Publika & Markaz al-Jailani, 2013), j. II, h. 361.

[144] Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 362.

Selanjutnya firman Allah و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء al-Jailānī(w.561 H) menafsirkannya dengan, (dan) setelah keduanya menjadi "pasangan" Allah juga (meperkembang biakkan), menghamparkan dan menyebarkan (dari kedunya) juga dari pernikahan disebutkan tadi, (laki-laki yang banyak) maksudnya, berbagai *fā'il* [subjek aktif] yang melimpahkan berbagai limpahan, (dan perempuan) maksudnya, berbagai *qābil* [penerima pasif] yang menerima berbagai limpahan. Masing-masing berjalan dengan perbedaannya pada berbagai detil *munāsabah* yang muncul di antara *tajalliyāt al-ḥubbiyyah* sebagaimana yang dijelaskan oleh kitab-kitab suci dan para rasul. Ketika Allah, *Rabb* berbagai asma yang bermacam ragamnya sesuai dengan keragaman makhluk [*marbūb*], menyatakan dengan jelas dan nyata tentang ketuhanan-Nya yang mencakup semua sifat dan asma tanpa ada perbedaan sama sekali, untuk menegaskan perintah agar makhluk-Nya bertakwa.[145]

Dalam pembukaan surat al-Nisa al-Jailānī(w.561 H) menjelaskan bahwa keesaan Dzat dapat meluas dan menjangkau pelbagai lembaran entitas yang bersifat *mumkin* (tidak mutlak), *fanā'* (tidak kekal), dan berbatas, bahwa al-Haqq *jallā jalāluh wa 'ammā nawāluh* sesuai dengan ketunggalan Dzat-Nya, mempunyai *maẓhar* di setiap alam yang terkecil sekalipun berdasarkan *isti'dād* dan potensi pada alam untuk menampakkan semua sifat dan asma-Nya dalam kegaiban *huwiyah*-Nya.[146]

Terakhir maksud firman Allah و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام al-Jailānī(w.561 H) tafsirkan dengan, (dan bertakwalah kepada Allah) dari segala yang dapat menyibukkan kalian dari Allah swt, sebab Dia lebih dekat dengan kalian dibandingkan dengan

---

[145] Teks asli

(وَ) بعد جعلهما زوجين كذلك (بَثَّ) بسط و نشر(مِنْهُمَا) أيضا بتلك النكاح المذكور (رِجَالًا كَثِيْرًا) فواعل مفيضات (وَّنِسَاءً) قوابل مستفيضات كل لنظيرتها على تفاوت دقائق المناسبات الواقعة بين التجليات الحبية على وجه الذي بيّنتها الكتب و الرسل، و لما كان الرب من الأسماء التي تتفاوت بتفاوت المربوب صرح بألوهية المستجمعة لجميع الأوصاف و الأسماء بلا تفاوت، تأكيدًاو مبالغةً لأمر التقوى

Lihat. Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363.

[146] Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 362.

urat leher kalian sendiri, dia (yang kalian saling bertanya) dan saling bersaing, (dengan-Nya) dan kalian menduga-duga bahwa Dia jauh, disebabkan terlalu dekatnya Dia. (Dan) peliharalah (hubungan kekeluargaan) yang lahir dari *al-nikāḥ al-ma'nawy* dan *al-zawāj al-ḥubby* sebagaimana yang telah dijelaskan-Nya.[147]

Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) yang mengatakan bahwa Allah lebih dekat dengan manusia dibandingkan dengan urat leher manusia itu sendiri mempuanyai landasan yang kuat, ini berdasarkan QS. Qaf ayat 16:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗۚ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ

"Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."

3. Hakikat Alam bagi Manusia

Kata alam, yang dimaksudkan di sini adalah alam semesta, jagad raya yang di dalam bahasa Inggris disebut dengan *universe*. Kata ini dialihbahasakan ke dalam bahasa arab dengan istilah *'ālam*.[148] Alam semesta yang meliputi semua yang ada merupakan ciptaan Allah Yang Mahakuasa. Makhluk tuhan ini secara garis besar terbagi menjadi dua: benda hidup dan benda mati. Yang pertama, meliputi semua makhluk yang mengalami pertumbuhan dalam eksistensinya, misalnya yang berawal dari sesuatu, kemudian tumbuh menjadi makhluk yang berbeda dari sebelumnya, berkembang menjadi besar, hingga pada akhirnya

---

[147] Teks asli

(وَاتَّقُوا اللّٰهَ) أي واحذروا عما يشغلكم عنه سبحانه مع أنه أقرب إليكم من حبل وريدكم إذ هو (الَّذِيْ تَسَاءَلُوْنَ) تتساءلون و تتنافسون (بِهٖ) وتتوهمون بعده من غاية قربه (وَ) احفظوا (الْأَرْحَامَ) المنبئة عن النكاح المعنوي و الزواج الحبي على وجه الذي ذكره

Al-Jailanī, *Tafsīr al-Jailanī,* j. I, h. 363-364.

[148] Titis Roswulan, "Konsep Manusia dan Alam Serta Relasi Keduanya dalam Perspektif Al-Qur'an" dalam *Cakrawala: Jurnal Studi Islam,* Vol. 14, No. 1,23 Juli 2019, h. 33.

hancur dan punah. Jenis ini dapat disaksikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti tumbuhan, hewan, dan manusia. Adapun yang kedua adalah benda-benda yang tidak berkembang atau tidak mengalami pertumbuhan dalam keberadaannya. Ragam dari kelompok ini sangat banyak seperti bebatuan, tanah, dan ssebagainya.[149]

Akan tetapi, penggunaan kata *'ālam* ini di dalam al-Qur'an untuk menunjukkan jagad raya atau alam semesta tidaklah tepat. Karena kata *'ālam* yang digunakan di dalam al-Qur'an merujuk pada kumpulan yang sejenis dari mahluk Tuhan yang berakal atau memiliki sifat-sifat yang mendekati mahluk yang berakal. Hal itu dapat ditelusuri dari ayat-ayat al-Quran yang menggunakan kata tersebut.[150]

Untuk merujuk kepada alam semesta atau jagad raya, al-Qur'an justru selalu menggunakan kata *al-samāwāt wa al-arḍ wa mā bainahumā*. Kata ini mengandung isyarat bahwa di dalamnya mencakup banyak makhluk/alam, yang berbeda bentuk dan hukum-hukumnya antara satu dan yang lain. Dalam konsep penciptaan alam semesta, al-Qur'an menggunakan istilah atau terma yang berbeda-beda, antara lain dengan kata *khalaqa*, *bada'a* dan *faṭara*. Hanya saja, ketiga ungkapan tersebut tidak memberikan penjelasan yang tegas apakah alam raya ini diciptakan dari materi yang sudah ada atau dari ketiadaan. Jadi ketiganya hanya menjelaskan bahwa Allah yang menciptakan alam semesta tanpa menyebutkan dari ada atau tiadanya.[151]

Allah swt tidak menciptakan manusia begitu saja kemudian membiarkannya tidak bertempat tinggal, Dia memberikan kepada manusia suatu tempat yang dapat dihuni untuk

---

[149] Tim Penyusun, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspekgtif al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2015), h. 1-2.

[150] Titis Roswulan, "Konsep Manusia dan Alam Serta Relasi Keduanya dalam Perspektif Al-Qur'an", h. 33.

[151] Roswulan, "Konsep Manusia dan Alam Serta Relasi Keduanya dalam Perspektif Al-Qur'an", h. 33.

melestarikan diri dan berkembang biak. Maka dari itu, Allah menjadikan bumi sebagai hunian dan tempat tinggal bagi makhluk hidup yang satu ini. Lebih luas lagi, Allah menciptakan alam semesta ini semua tidak lain dan tidak bukan adalah untuk kepentingan manusia semata. Al-Quran telah memberikan sinyalemen-sinyalemen melalui ayat-ayatnya tentang konsep alam semesta ini.[152] Salah satu firman-Nya yang mengisyaratkan hal ini ialah QS.al-Baqarah [2]: 22 berikut:

الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاۤءَ بِنَاۤءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

"Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu; karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.[153]"

Menurut al-Ṭabarī maksud tujuan Allah menyebutkaan kenikmatan-Nya ini kepada manusia adalah supaya mereka ingat kepada anuegrah dan karunia-Nya yang telah diberikan kepada mereka, sebagai bentuk kasing sayang-Nya kepada mereka agar mereka tunduk, patuh, dan menyembah kepada-Nya. Namun ini tak berarti bahwa Allah membutuhkan peribatan mereka, akan tetapi agar Allah menyempurnakan kenikmatan-Nya kepada mereka dan mereka selalu berada dalam pentunjuk-Nya.[154]

Menurut Wahbah Zuhaili ayat tersebut merupakan alasan dari perintah beribadah kepada Allah, karena Dia telah menjadikan bumi ini datar dan terhampar untuk menjadi tempat tinggal makhluk hidup dan menetap di sana dengan tenang.walaupun bumi itu terus berputar dan berbentuk bulat, ia kokoh dengan adanya gunung-gunung yang tertancap dengan kuat, *"dan gunung-gunung sebagai pasak."*(QS.Al-Naba': 7).

---

[152] Roswulan, "Konsep Manusia dan Alam Serta Relasi Keduanya dalam Perspektif Al-Qur'an", h. 25.

[153] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 4-5.

[154] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī,* j.I, h. 439.

Juga karena Dia telah menjadikan langit sebagai atap yang menaungi bumi, seperti kubah yang memayungi manusia dengan keberkahan. Dia memasang langit dengan kokoh meski di sana terdapat banyak sekali galaksi dan bintang. Dia menyesuaikan perbandingan seluruh benda-benda langit itu dengan hukum gravitasi sehingga sistemnya tidak kacau, tak ada benda langit rakasasa yang jatuh ke bumi, dan benda-benda itu tidak saling menabrak. Dari awan di langit Dia menurunkan air yang diberkati, hujan yang rasanya tawar, sehingga dengan guyuran air itu tumbuhlah tanaman dan rumput-rumput, bumipun menjadi hidup/segar setelah sebelumnya mati/kering kerontang. Hujan itu mencuci udara yang telah terpolusi oleh debu dan lain-lain yang mengeruhkan kehiduoan dan udara yang segar.[155]

Jadi Dzat yang telah mencipta manusia, memberi berbagai karunia dan rezeki, dan mencipta langit dan bumi untuk kepentingan manusia adalah layak untuk disembah, diagungkan, dan diberi kedudukan. Maka dari itu tidak pantas manusia mengambil makhluk-makhluk yang lemah untuk dijadikan sebagai sekutu-Nya, baik berupa berhala, maupun manusia, sebab mereka tidak mencipta apapun, tidak memberi rezeki, tidak sanggup mendatangkan anfaat bagi diri mereka atau menolak mudarat dari diri mereka. Mahasuci Allah,tak mungkin Dia mengambil sekutu ataupun anak sebab Dia tidak butuh kepada mereka. Jadi, Dzat yang memiliki kekuasaan yang hakiki serta dibuktikan oleh tanda-tanda ketuhanan dan keesaan itulah satu-satunya dzat yang patut ditaati.[156]

Senada dengan al-Ṭabarī dan Wahbah Zuahaili di atas, al-Jailānī menafsirkannya sebagai berikut:

(الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا) مبسوطا لتستقروا عليها و تسترزقوا منها (وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً) مرفوعا لترتقي الأبخرة و الأدخنة المتصاعدة إليها و تتراكم السحب فيها (وَّ) بعد وجودهذه الأسباب (اَنْزَلَ) بمحض فضله و فيضه (مِنَ) جانب (السَّمَاءِ مَاءً) منبتاً

[155] Wahbah bin Muṣtafa al-Zuhailī, *Tafsīr alMunīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1418 H), j. I, h. 96.

[156] Wahbah, *Tafsīr alMunīr*, j. I, h. 97.

لكم الزروع و الأثمار المقومة لمزاجكم و إذا أنزل (فَأَخْرَجَ بِهِۦ) سبحانه أي بسبب الماء (مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ) أي أخرج رزقاً لكم من الثمرات و الطعوم لتعيشوا بها و تقدروا إلى التوجه إلى توحيده و تقريده الذي هو غاية إيجادكم وخلقكم و ما يترتب على وجودكم وإذا كان كذالك (فَلَا تَجْعَلُوْا) أيها المنعمون بانتزاع النعم (لِلَّهِ) الواحد القهار لجميع الأغيار (أَنْدَادًا) أمثالاً في استحقاق العبادة و الإيجاد و التكوين و الترزيق و الإنبات و الإضاء و غير ذلك مما يتعلق بالألوهية (وَّأَنْتُمْ) إن وصلتم إلي مرتبة التوحيد الذي (تَعْلَمُوْنَ) أن سلسلة الأسباب منتهية إليه سبحانه و لا موجود إلا هو، بل لا موجود إلا هو و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو [الأنعام:59] و التحقيق بهذا المقام و الوصول إلى هذا المرام لا يحصل إلا بعد التخلق بأخلق الله و التخلق بأخلاقه لا يتيسر إلا بمتابعة المتخلق الكامل و أكمل المتخلقين نبينا صلى الله عليه و سلم و المتخلق بخلقه صلى الله عليه و سلم إنما يكون بالكتاب الجامع لجميع أخلاق الله المنزل على مرتبته الجامع جميع المراتب المظان – و في نسخة أخرى [المظاهر].[157]

a. Dimensi Eksoteris

Ketika al-Jailānī(w.561 H) menafsirkan QS. Al-Baqarah: 22 tersebut, ia lebih dominan menafsirkannya secara ekesoteris, dengan menggunakan analisis bahasa, analisis ilmiah, dan analisis al-Qu'an dengan al-Qur'an. Namun walau ayat tersebut ditafsirkannya secara eksoteris namun serat akan nuansa esoteris.

Menurut al-Jailānī(w.561 H), maksud dari firman Allah "Yang telah menjadikan bumi hamparan bagi kalian" ialah, yang terbentang, agar kalian dapat tinggal di permukaannya dan mencari rezeki darinya.[158] Penafsrian al-Jailānī(w.561 H) ini senada dengan para mufassir lainnya seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, al-Syaukanī, Ibn Kaśīr, Wahbah al-Zuhaili, dan Quraish Shihab.[159]

Selanjutnya maksud firman Allah "dan langit sebagai atap" menurut al-Jailānī(w.561 H) ialah, yang tinggi sehingga

[157] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 54-55.

[158] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 54.

[159] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Tabarī,* j.I, h. 439; Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Quṭubī,* j. I, h. 521; Al-Syaukani, *Tafsīr Fathal-Qādir,* j. I, h. 199; Ibn Kaśir, *Tafsīr Ibn Kaśīr,* j. I, h. 78-79; Al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr,* j. I, h. 521-522; Shihab, *Tafsīr al-Misbah,* j. I, h. 122-123.

membuat uap dan asap dapat naik ke atasnya serta awan dapat terbentuk di sana.[160] Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) ini tidak lazim pada zamannya. Karena pada saat itu belum ada penafsiran yang menjelaskan turunnya hujan secara imiah. Uap (الأبخرة) dan asap (الأدخنة) yang naik ke langit lalu kemudian membentuk awan (السحب) adalah proses evaporasi, salah satu proses dari tahapan turunnya hujan.

Dalam sains modern, proses turunnya hujan dibagi menjadi tiga tahap. *Pertama,* evaporasi. Evaporasi merupakan perubahan wujud air dari wujud cair menjadi gas atau uap. Panasnya suhu bumi dari matahari membuat air yang ada di sungai, danau, dan laut akan menguap menjadi butiran uap air. Uap air ini akan naik ke atmosfer dan menggumpal menjadi awan. *Kedua,* kondensi. Uap air dari proses penguapan atau evaporasi akan naik ke atmosfer dan mengalami kondensi atau pengembunan. Pada proses ini, uap air akan berubah menjadi partikel yang sangat kecil. Keitga, presiptasi. Presiptasi (endapan) merupakan proses mencairnya butiran es di awan, lalu turun menjadi titik-titik hujan ke bumi.[161]

Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) ini dapat dengan mudah dipahami di era modern ini. Namun bila dibandingkan dengan beberapa riwayat tafsir tentang hujan, maka akan tampak kontradiksinya. Misalnya riwayat al-Ḥasan yang dinukil oleh al-Syaukānī, al-Ḥasan penrah ditanya, "Apakah hujan itu dari langit atau dari awan?" Ia menjawab, "Dari langit." Senada dengan al-Ḥasan menurut Ka'b, "Awan adalah saringan (ayakan) hujan, seandainya tidak ada awan saat turunnya air dari langit, tentulah air itu akan merusak tanah dan tanaman yang dikenainya." Sependapat dengan al-Ḥasan dan Ka'b, menurut Khalid bin Ma'dan, "Hujan adalah air yang keluar dari bawah arsy, lalu air itu turun dari langit ke langit hingga akhirnya berkumpul di langit dunia, lalu berkumpul di suatu tempat yang disebut abzam, kemudian datanglah awan hitam, lalu air itu

[160] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 54.
[161] Indarto, *Hidrologi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), h. 4-6.

memasukinya, kemudian menyerap air itu seperti spon yang menyerap air kemudian Allah mengirinya ke arah yang dikehendaki-Nya."[162]

Riwayat-riyayat di atas sangat jauh dengan prinsip proses turunnya hujan sains modern, namun ada juga riawayat yang dekat, yakni pendapat Khalid bin Yazid, ia berkata, "Hujan itu, di antaranya ada yang dari langit, ada juga yang diuapkan oleh awan dari lautan lalu dicairkan oleh kilat dan petir."[163]

Selanjutnya firman Allah, "lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untuk kalian" menurut al-Jailānī(w.561 H) maksudnya adalah, "(Dan) setelah adanya semua sebab-sebab itu, (Dia menurunkan) dengan segenap anugrah dan rahmat-Nya (dari sisi langit), (air) yang menumbuhkan pertanian dan buah-buahan untuk memperkuat stamina tubuh kalian. Ketika dia menurunkan hujan, (lalu Allah mengeluarkan dengan hujan itu), dengan sebab air, (berbagai macam buah-buahan sebagai rezeki bagi kalian) maksudnya, Allah mengeluarkan rezeki untuk kalian berupa buah-buahan dan makanan sebagai sumber kehidupan bagi kalian, agar kalian dapat bertawajuh ke arah tauhid untuk mengesakan Allah, Dzat yang menjadi tujuan dari penciptaan kalian dan berbagai hal yang muncul dari keberadaan kalian."[164]

Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) tersebut tidak berbeda jauh dengan para mufassir lainnya, misalnya al-Ṭabarī, menurutnya maksud ayat tersebut ialah, bahwa Allah menurunkan hujan dari langit, lalu dengan hujan tersebut tanaman-tanaman mereka menjadi tumbuh dan berbuah lalu menjadi rezeki dan makanan bagi mereka. Dalam hal ini Allah mengingatkan kepada mereka akan kekuasaan-Nya, bahwa Dia-lah yang menciptakan mereka dan memberikan rezeki kepada mereka, bukan patung dan

[162] Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannayy al-Riwāyah wa al-Dira.yah min 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007), j. I, h. 36.

[163] Al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr*, j. I, h. 36.

[164] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 54.

berhala yang mereka sembah selain Allah. Karenya, Allah melarang mereka agar jangan sekali kali menjadikan sekutu bagi-Nya, karena tidak ada yang dapat mecipta, memberi rezeki, mendatangkan manfaat dan menolak bahawa selain Allah swt.[165]

Kemudian maksud firman Allah, "karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah," ialah, "(maka janganlah kalian) wahai orang-orang yang telah menerima berbagai macam nikmat, karena hilangnya nikmat itu kemudian mengadakan (bagi Allah) yang maha Esa dan Mahaperkasa atas semua yang selain Dia (sekutu-sekutu) atau tandingan yang dianggap berhak atas ibadah, mencipta, membentuk, memberi rezeki, menumbuhkan, menyinari, dan berbagai sifat lain yang berhubungan dengan ketuhanan [ulūhiyyah]."166 Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) ini sesuai dengan pendapat mayoritas mufassir.[167]

b. Dimensi Esoteris

Dalam QS. Al-Baqarah: 22 tersebut al-Jailānī(w.561 H) menafsrikan firman Allah, "Padahal kalian mengetahui," secara esoteris. Menurut al-Jailānī(w.561 H) maksud ayat tersebut ialah, "(padahal kalian) telah sampai kepada martabat tauhid yang (kalian mengetahui) bahwa rangkaian sebab-sebab kausalitas berujung kepada Allah swt, dan tidak ada yang ada selain Dia. Bahkan tidak ada yang wujud selain Dia "dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang gaib, tidak ada yang mengetauinya kecuali Dia sendiri" [al-An'am: 59]. Pencapaian maqam ini tidak dapat terwujud kecuali setelah seseorang

---

[165] Lihat: Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Tabarī,* j.I, h. 441; Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Quṭubī,* j. I, h. 524; Al-Syaukani, *Tafsīr Fathal-Qādir,* j. I, h. 199-204; Ibn Kašīr, *Tafsīr Ibn Kaśīr,* j. I, h. 79-80; Al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr,* j. I, h. 521-522; Shihab, *Tafsīr al-Misbah,* j. I, h. 122-123.

[166] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 55.

[167] Lihat: Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Tabarī,* j.I, h. 441; Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Quṭubī,* j. I, h. 524; Al-Syaukani, *Tafsīr Fathal-Qādir,* j. I, h. 199-204; Ibn Kašīr, *Tafsīr Ibn Kaśīr,* j. I, h. 79-80; Al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr,* j. I, h. 521-522; Shihab, *Tafsīr al-Misbah,* j. I, h. 122-123.

berakhlak dengan akhlak Allah. Sementara berakhlak dengan akhlak Allah tidak dapat dilakukan kecuali dengan mengikuti orang yang berakhlak sempurna dan orang yang berakhlak paling sempurna adalah Rasulullah saw. Maka orang yang berakhlak dengan akhlak Rasulullah saw, pada hakikatnya telah berakhlak dengan akhlak al-Qur'an, sebab al-Qur'an telah menghimpun semua akhlak yang sejajar dengan martabat Nabi yang menghimpun semua martabat ẓāhir (makhluk)."[168]

Dalam memahami maksud kata ganti (ḍamīr) "kalian", al-Jailānī(w.561 H) senada dengan para mufassir lainnya, misalnya Al-Ṭabari. Ia mengemukakan bahwa para ahli tafsir yang berbeda pendapat tentang penakwilan ayat ini. Sebagian mereka mengatakan: bahwa yang dimaksud adalah seluruh orang musyrik dari Arab dan ahli kitab, sebagian yang lain berpendapat: bahwa yang dimaksud para hali kitab kitab Taurat dan Injil saja. Namun menurutnya pendapat yang benar ialah setiap orang mukallaf yang mengetahui keesaan Allah dan tidak ada sekutu bagi-Nya, siapapun dia, bangsa Arab maupun bangasa asig, yang melek huruf maupun yang buta huruf, meskipun ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan para ahli kitabdan orang-orang munafik yang ada di sekitar Madinah.[169]

Yang membedakan dari para mufassir lainnya ialah pemaknaan yang mendalam terhadap kalimat "kalian mengetahui". Yang dimaksud mengetahui dalam perspektif Al-Jailānī(w.561 H) ialah mengetahui bahwa rangkaian sebab-sebab kausalitas berujung kepada Allah swt. Hal ini sebagaimana yang dikemukaan oleh al-Gazālī dalam Ihyā 'Ulūm al-Dīn, bahwa bagi barang siapa yang dianugrahi mukāsyfah (ketersingkapan hal-hal gaib) ia mengetahui bahwa seluruh alam diatur oleh Allah swt sebagaimana ia mengetahui bahwa angin adalah udara, dan udara tidak bergerak dengan sendirinya kecuaali oleh mesin (kipas), begitu pula mesinnya, dan seterusnya hingga berakhir kepada penggerak pertama yang tidak memiliki

[168] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 55.
[169] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Tabarī,* j.I, h. 443-446.

penggerak dan tidak bergerak dalam diri-Nya, Ialah Yang Maha Kuasa, Maha Perkasa, dan Yang Maha Agung.[170]

Bahkan dalam menafsirkan kalimat "kalian mengetahui" al-Jailānī(w.561 H) juga menjelaskan konsep eksistensialisme teistiknya, bahwa tidak ada yang benar-benar eksis di dunia ini kecuali hanya Allah swt. Hal ini bisa dipahami bagi orang-orang yang telah Allah bangkitkan dari tidur kelalaian dan kantuk kealpaan. Lebih lanjut Al-Jailānī(w.561 H) menjelaskan bahwa seluruh alam semesta dan isinya tidak laih adalah manifestasi (mazhar) dari berbagai sifat-sifat Allah yang lahir dari nama-nama-Nya karena di setiap martabat dari martabat-martabat wujud, Dzat memiliki nama dan sifat khusus yang masing-masing memiliki impresi (ȧsar) tersendiri.[171]

Tak hamya menjelaskan eksistensialisme teistiknya al-Jailānī(w.561 H) juga memeberitahukan cara untuk mencapai maqam ini, yakni dengan cara berakhlak dengan akhlak Allah. Konsep ini bisa ditemukan dalam beberapa literatur tafsir, bahkan ada yang menisbatkannya kepada sabda Rasulullah saw, seperti halnya al-Rāzī dalam Mafātīh al-Gaib:[172]

---

[170] Abū Ḥāmid bin Muḥammad al-Gazālī al-Ṭūsī, *Iḥyā Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), j, IV, h. 247.

[171] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j.I, h. 43.

[172] Abū Abdillah Muḥammad bin 'Amr bin al-Ḥasan bin al_Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib/ Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turaṡ al-'Arabī, 1420 H), j. VII, h. 58. Lihat juga: Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qumī al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H), j. I, 404; Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin 'Amr al-Khufājī al-Miṣrī al-H]anafī, *Ḥāsyiyyah al-Syihāb 'ala Tafsīr al-Baiḍawī/ 'Inayah al-Qādī wa Kifāyah al-Rādī 'ala Tafsīr al-Baidāwī* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), j. VI, h. 366; Ismā'īl Haqqī bin Muṣṭafa al-Istanbulial-Ḥanafī al-Khalwatī, *Rūh al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), j. III, h. 283; Aḥmad bin Muṣṭafa al-Marāgī, *Tafsīr al-Maragī* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Mustāfa al-Bābī al-Halbī, 1946), j. XVIII, h. 88; Muḥammad Mutawalī al-Sya'rāwi, *Tafsrīr al-Sya'rāwī* (t.t: Maṭabi' Akhbār al-Yaum, 1997), j. VI, h. 3550; dan Syihāb al-Dīn Muḥammad bin Abdillah al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīral-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), j. XV, h. 395.

تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى

Al-Jailānī (w.561 H) menerangkan bahwa berakhlak dengan akhlak Allah tidak dapat dilakukan kecuali dengan mengikuti orang yang berakhlak sempurna dan orang yang berakhlak paling sempurna adalah Rasulullah saw. Maka orang yang berakhlak dengan akhlak Rasulullah saw, pada hakikatnya telah berakhlak dengan akhlak al-Qur'an. Hal ini sebagaimana perkataan 'Āisyah ketika ditanya oleh Qatādah: "Wahai umm al-mu'minīn beritahulah kepadaku tentang akhlak rasulullah!" 'Āisyah berkata: "Apakah engkau membaca al-Qur'an?" Qatādah menjawab: "Tentu." 'Āisyah berkata:[173]

فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ

"Maka sesungguhnya akhlah Nabi saw adalah al-Qur'an"

4. Hakikat Eskatologi

Secara etimologis, eskatologi berasal dari bahasa Yunani eschaton artinya "yang terakhir", "yang selanjutnya", "yang paling jauh" dan logos "pengetahuan". Secara umum eskatologi merupakan keyakinan yang berkaitan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, hari kiamat, berakhirnya dunia, saat akhir sejarah, kehidupan setelah kematian, dll.[174]

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan eskatologi ialah penafsiran al-Jailānī(w.561 H) terhadap ayat surga di dalam al-Qur'an. Surga dalam pengertian bahasa Indonesia ialah: (1) alam akhirat yang membahagiakan roh manusia yang hendak tinggal di dalamnya (dalam keabadian); (2) kayangan tempat kediaman Batara Guru (Siwa); Surgaloka.[175]

---

[173] Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Saḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyāal-Turāṡ al-'Arabī, t.t), j. I, h. 512.

[174] Paul Edward, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co.Jac & The Free Press), v.III, h. 48.

[175] Tim Peyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1585.

Dalam bahasa Arab surga disebut jannah (جنة) yang berasal dari kata janna-yajunnu (جنّ -يجنّ) yang berarti tertutup atau penutup (الستر). Oleh karena itu, jannah sebagai balasan atas pilihan-pilihan hidup manusia yang tepat masih tertutup atau tersembunyi saat ini di alam syahadah. Kata jannah juga berarti البستان yang berarti kebun mengingat pepohonan yang rindang, teduh menutupi tanah di bawah dan sekelilingnya. Dari kata ini juga muncul kata lain dengan akar kata sama seperti جنين (janin) makhluk yang akan menjadi manusia yang masih terlindung dalam rahim, جن (jin) yaitu makhluk yang tidak bisa dilihat secara kasat mata, مجنون (gila), pikirannya ter-halang dari dunia nyata, dan جنه (junnah) perisai.[176]

Al-Qur'an menggambarkan al-jannah sebagai kebun sejuk dengan kemewahan tak terkira, dinaungi pepohonan rindang, dan bebas dari badai/parahara.177 Gambaran tersebut bagi sebagian mufassir karena nikmat yang tak terkira sebagai balasan Allah, sekaligus sebagai wujud keadilan Allah memenuhi janji-janjinya.[178] Kenikmatan surga, merupakan kebahagiaan kekal dan abadi. Semua kenikmatan surga, diperoleh secara bebas, dan dirasakan oleh penghuninya secara luas dan lapang.

Al-Qur'an dan hadis seringkali mendeskripsikan surga sebagai tempat yang di dalamnya terdapat sungai yang mengalir, pepohonan, buah-buahan, kasur-kasur yang tebal lagi empuk, dipan-dipan yang indah, dan lain sebagainya.[179] Deskripsi kenikmatan tersebut sangatlah menarik dan benar-benar memancing hasrat masyarakat Arab pada saat itu yang

---

[176] Abu ̄al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah,* (Bairut: Dār al-Fikr), j. I, h. 421.

[177] QS. Al-Taubah: 72.

[178] QS. Hud: 108.

[179]"Mereka Itulah (orang-orang yang) bagi mereka surga 'Adn, mengalir sungai-sungai di bawahnya; dalam surga itu mereka dihiasi dengan gelang mas dan mereka memakai pakaian hijau dari sutera Halus dan sutera tebal, sedang mereka duduk sambil bersandar di atas dipan-dipan yang indah.Itulah pahala yang sebaik-baiknya, dan tempat istirahat yang indah." (QS. al-Kahfi: 31).

umumnya hidup di gurun pasir yang gersang. Terutama masyarakat Badui yang hidup nomaden dan sangat sulit merasakan kenikmatan sebagaimana yang dideskripsikan oleh al-Qur'an dan hadis.

Secara tartib mushaf ayat yang pertama kali mendeskipsikan tentang surga ialah QS. Al-Baqarah [2]: 25 berikut:

وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۗ كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَاُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا ۗ وَلَهُمْ فِيْهَآ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۙ وَّهُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ

"Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan : "Inilah yang pernah diberikan kepada Kami dahulu." mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya"[180]

Dalam penafsiran yang dilakukan oleh al-Ṭabarī(w. 310 H) kenikmatan surga yang dideskripsikan pada ayat di atas dilakukan secara literal sebagaimana bunyi ayat. Misalnya kata الجنات adalah bentuk jamak dari kata tunggal الجنة yang berarti taman atau surga. Menurut al-Ṭabarī(w. 310 H) adapun yang dimaksud taman adalah apa yang ada di dalam taman berupa pepohonan, tanaman dan buah-buahan , bukan tanahnya karena itu Allah berfirman تجري من تحتها الانهار "*yang mengalir sungai-sungai di dalamnya*". Allah bermaksud menginformasikan tentang air sungai yang mengalir di bawah pepohonannya, tanamannya dan buah-buahannya, bukan mengalir di bawah tanahnya, karena jika mengalir di bawah tanah maka mata tidak dapat melihatnya kecuali dengan membuka penutupnya. Jadi,

[180] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 5.

ciri sungai-sungai surga yang dimaksud adalah bahwa ia mengalir bukan pada lubang tanah.[181]

Senada dengan al-Ṭabarī(w. 310 H), menurut al-Qurṭubī (w. 671H) الجنة (surga) adalah البساتن (kebun). Disebut جنة sebab ia melindungi siapa saja yang berada di dalamnya dengan pepohonan. Contoh lain: *al-mijan* (perisai), *al-janîn* (janin), dan *jannah* (surga). Dibawah surga tersebut terdapat sungai yang mengalir, yakni dibawah pepohonannya. Tidak pernah pepohonan itu disebutkan karena lafadz جنة sudah menunjukkan hal tersebut. Sungai-sungai tersebut mengalir di permukaan tanah surga yang tidak ada saluran-salurannya sesuai dengan kehendak Allah, ke arah mana yang diinginkan oleh penghuninya.[182]

Serupa dengan al-Ṭabarī(w. 310 H) dan al-Qurṭubī(w. 671H), ketika al-Tustarī(w. 283 H) ditanya mengenai firman Allah "mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci", ia menjawab :

ليس في الجنة شيء من فرش ولا آنية ولا لباس ولا طيب ولا طير، ولا شيء من النبات، ولا شيء من الفواكه كلها، فما في الدنيا يشبه ذلك إلاَّ اتفاق الأسماء فقط، وذلك أن رمان الجنة لا يشبه رمان الدنيا قط إلاَّ باتفاق الأسماء فقط، وكذلك التمر والعناب وأشباه ذلك، وإنما أراد بقوله: «متشابهاً» أي في اللون، مختلفاً في الطعم، وذلك أن الملائكة تأتي الأولياء في الجنة بالتفاح في الغداء، ثم يأتون به في العشاء، فيقول الأولياء: هذا ذلك. فيقال لهم: ذوقوه. فإذا ذاقوه أصابوا له غير طعم الأول[183]

"Tidaklah terdapat di dalam surga perkara seperti dipan, bejana, pakaian, parfum, burung, pepohonan, dan buah-buahan sebagaimana yang terdapat di dunia kecuali hanya namanya saja. Maka seeungguhnya delima surga sama sekali berbeda dengan delima dunia,

---

[181] Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī,* Penerjemah. Anshari Taslim, Muhyidin Mas Rida, Mangala, Athaillah Manshur (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), j.I, h.471.

[182] Syaikh Imām Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān/ Tafsīr al-Qurṭubī,* Penerjemah. Fathurrahman, Ahmad Hotib, Nashirul Haq (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), j.I, h. 540-541.

[183] Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdillah bin Yūnus bin Rafî' al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H), j. I, h. 27.

begitupula dengan anggur dan kurma dsb. Sesunguhnya maksud firman Allah serupa (متشابها) adalah serupa dalam warnanya (bentuknya), berbeda dalam rasanya. Di dalam surga para malaikat memberikan para wali apel saat sarapan, kemudian memenerikanya lagi ketika makan malam. Kemudian para wali berkata: ini adalah itu. Maka dikatkan kepada mereka: Cicipilah itu. Ketika mereka mencicipinya mereka merasakan rasa yang berbeda dari yang sebelumnya."

Berbeda dengan mayoritas mufassir pada umumnya, yang menafsirkan surga bersifat material sebagaimana yang dideskripsikan oleh al-Qur'an maupun hadis, al-Jailānī(w.561 H) menafsrikannya bersifat immaterial. Ia menulis:

(وَبَشِّرِ) المؤمنون الموقنين الموحدين (الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا) بالكتاب المنزل علي عبدنا (وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ) المؤمنون فيه واجتنبوا عن الفاسدة المنهية عنها (اَنَّ) اي حق و ثبت (لَهُمْ) بعد رفع القيود (جَنّٰتٍ) منتزهات من العلم والعين والحق التي المعارف الكلية المخلصة عن جميع القيود المنافية للتوحيد (تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ؕ) انهار المعارف الجزئية المترتبة علي تلك المعارف الكلية (كُلَّمَا رُزِقُوْا) خطوا منها اي من تلك المعارف الكلية (مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ) حاصلة من شجرة اليقين (رِّزْقًا ۙ) حظا كاملا يخلصهم رتبت الامكان (قَالُوْا) متذكرون العهود السابقة (هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ) من الاعيان الثابتة او في عالم الاسماء والصفاة او في اللوح المحفوظ او في عالم الارواح الي غير ذلك من العبارات ومن غاية التذاذهم ونهاية شوقهم و التذاذهم بالثمرات المحظوظ بها (وَاُتُوْا بِهٖ) متماثلا (مُتَشَابِهًا ؕ) متجددا بتجدد الامثال (وَلَهُمْ فِيْهَآ) في تلك المرتبة الكلية (اَزْوَاجٌ) اعمال صالحة و نياة خالصة (مُّطَهَّرَةٌ) عن شوائب الاغيار المانعة عن الوصول الي دار القرار (وَّهُمْ فِيْهَا) في تلك المراتب (خٰلِدُوْنَ) دائمون بدوامه باقون ببقاءه مشتغرقون بمشاهدة لقاءه سبحانه[184]

a. Dimensi Eksoteris

Dalam menafsirkan QS. Baqarah: 25, al-Jailānī(w.561 H) cenderung menafsirkan berbagai macam kenikmatan surga bersifat esoteris dengan menggunakan bahasa alegoris dan metaforis. Hanya dalam permulaan ayat saja al-Jailānī(w.561 H) menafsirkannya secara eksoteris.

[184] Abd al-Qādir al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jîlani li al-Buhūṡ al-'Ilmiyyah, 2013), v.I, h. 56-57.

Menurut al-Jailānī(w.561 H) makasud firman Allah, وبشّرالذينءامنوا و عملوا الصالحت أنّ لهم ialah, "(Dan sampaikanlah kabar gembira) kepada orang-orang mukmin di dunia yang yakin dan bertauhid, (orang-orang yang beriman) kepada kitab yang diturunkan kepada hamba kami, (dan berbuat baik) dengan mengimani kitab tersebut dan menjauhi berbagai bentuk kerusakan yang dilarang, (bahwa sesungguhnya) sudah dipastikan (bagi meraka), setelah berbagai belenggu dilepaskan."

Penafsiran al-Jailānī(w.561 H) ini senada dengan al-Ṭabarī bahwa ayat ini maknanya adalah: berilah kabar gembira. Ini adalah perintah dari Allah kepada Rasul-Nya saw agar memeberikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman kepada-Nya dan kepada Muhammad saw dan apa yang dibawanya dari sisi Tuhannya, yang menyesuaikan perkataannya dengan amal perbuatan yang baik, seraya berfirman kepadanya: "Wahai Muhammad berikanlah gambar gembira kepada orang yang membenarkanmu bahwa engkau adalah utusan-Ku, dan bahwa apa yang engkau bawa adalah datang dari sisi-Ku, yang menyesuaikan perkataannya dengan amal kebajikan yang telah Aku wajibkan atasnya.[185]

b. Dimensi Esoteris

Al-Qur'an menggambarkan masalah kehidupan di akhirat dengan gambaran sebagaimana gambaran yang dapat dilihat di dunia ini. Menurut Abduh penggambaran tersebut dimaksudkan supaya lebih berkesan kepada jiwa yang sederhana bagi umat Islam daripada menjelaskan rahasia kerajaan ruhani secara psichologis dan metafisis semata.[186]

Di beberapa ayat masalah mengenai surga digambarkan dengan sifat konkret, seperti pada QS. Al-Baqarah ayat 25 tersebut. Namun di ayat yang lain surga digambarkan dengan

[185] *Al-Ṭabarī, Tafsīr al-Ṭabarī,* j. I, h. 457.

[186] Muḥammad Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Mesir: Al-Haiat al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), j.I, h. 232.

gambaran yang lain bukan sebagaimana hal yang dapat dilihat di dunia, seperti firman Allah pada QS. Al-Sajdah ayat 17 berikut:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍۚ جَزَاۤءًۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

"Tak seorangpun mengetahui berbagai nikmat yang menanti, yang indah dipandang sebagai Balasan bagi mereka, atas apa yang mereka kerjakan.[187]"

Dalam perspektif Al-Jailānī surga ialah *makān al-qurb* (tempat yang dekat dengan Allah) dan neraka adalah *makān al-bu'd* (tempat yang jauh dari Allah). Surga merupakan tempat bagi kenikmatan ruhani di alam akhirat, diperuntukan bagi manusia yang beriman dan beramal saleh sedangkan neraka adalah tempat bagi para pengingkar dan fasik yang jauh dari *taufīq* dan *taḥqīq* (pembenaran) . Di dalam surga atau *makān al-qurb* tersebut seorang hamba akan mendapatkan karunia tertinggi berupa makrifat dengan cara menyaksikan (*musyāhadah*) *al-Haqq*[188], sebagaimana firman Allah Swt "*Wajah-wajah orang-orang mukmin pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya lah mereka melihat.*"[189] Sedangkan neraka atau *makân al-bu'd* adalah tempat yang jauh dari keridhaan Allah, tempat keterasingan, pengusiran dan keterpencilan.[190]

Al-Jailānī menafsirkan taman taman surga (جنات) pada surat al-Baqarah ayat 25 sebagai *'ilm al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn* dan *haqq al-yaqīn*, yang merupakan *ma'rifat al-kulliyyah* (Universal) yang menyelamatkan manusia dari semua belenggu yang menafikan tauhid.

---

[187] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 588.

[188] *Al-Haqq* menurut al-Jailānī ialah:

تعالى الحق عن علم الرجال، و عن وصف التفرق و الوصال. إذا ما جل شئ عن الخيال، يجلّ عن الإحاطة و المثال

"Terlalu luhur untuk dicapai pakar apapun, dan terlalu luhur untuk dideskripsikan dengan sifat jauh dan dekat. Ketika sesuatu telah melewati batas imajinasi, maka Ia melampaui persepsi dan perumpamaan". Lihat. al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, v.I, h. 23.

[189] QS. Al-Qiyāmah: 22-23.

[190] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, v. I, h. 69.

Dalam dunia sufi terdapat tiga tahap keyakinan, yakni: *'ilm al-yaqīn* (ilmu keyakinan)[191], *'ain al-yaqīn* (penyaksian keyakinan)[192], dan *haqq al-yaqīn* (keyakinan haqiqi).[193] Tingkatan-tingkatan keyakinan tersebut merupakan tahap atau proses seorang salik untuk mencapai *ma'rifah* sekaligus juga menunjukkan derajat dan kedudukan seorang salik. Allah Swt menganugrahkan ketiga tahapan keyakinan tersebut kepada para penghuni surga secara *hissī* (rasa), karena ruh tidak lagi bergnatung pada jasad. Sedangkan di alam dunia manusia dengan susah payah harus menempuh tahapan keyakinan tersebut secara *kasbī* (usaha), yakni dengan *ta'līm* dan *riyādah*, karena '*aql* dan *qalb* yang masih terikat di dalam jasad harus diajarkan dan dilatih untuk mengenal Tuhan.

---

[191] '*Ilmu al-yaqīn* adalah suatu ilmu yang menyingkapkan apa yang diketahui (*ma'lûm*), sehingga dengannya tidak ada lagi keraguan serta tidak dibarengi kemungkinan keliru ataupun ilusi. 'Ilm al-yaqîn merupakan sesuatu yang dihasilkan tidak dengan argumentasi rasional , tetapi dengan pemberian langsung ke dalam hatinya. Taraf makrifat 'ilm al-yaqîn adalah *fanâ' fî al-afâl* atau tajalli fi al-af'âl maksudnya adalah tidak ada gerakan/fi'il kecuali dengan fi'il Allah. Lihat. Drs. Totok Jumantoro, M.A. dan Drs. Samsul Munir Amin, M.Ag., *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005). h. 92; Dr. Mustafa Zagri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, t.t), h. 179-180.

[192] *'Ain al-yaqīn* adalah penyaksian keyakinan dengan mata hati (*baṣīrah*). Terbukanya mata ini merupakan suatu keajaiban dan misteri serta hanya muncul karena rahmat dari yang Maha Pengasih (*Al-Rahmah Al-Rahmiyyah*). Makrifat *'ain al-yaqīn* adalah makrifat dalam taraf *fanâ' fî al-sifât* atau atau *tajalli fî al-sifât* maksudnya adalah tidak ada yang hidup, yang kuasa, yang berkehendak, yang mengetahui, dan berkata-kata melainkan Allah. Lihat. Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*. h. 17; Zagri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, h.180-181.

[193] *Haqq al-yaqīn* adalah keyakinan hakiki yang merupakan tahap terakhir dalam kenaikan menuju Allah Swt. Makrifat *haqq al-yaqīn* adalah makrifat dalam taraf *fanā' fî al-dzāt* atau *tajalli fî al-dzāt* maksudnya adalah salik telak mencapai makrifat atas *haqq al-yaqīn*, dimana tidak ada wujud yang mutlak melainkan Allah. Salik telah mencapai derajat keyakinan yang sempurna, yang mampu merasai dan mengenal tuhannya. Lihat. Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, h. 181-182.

Ma'rifat Allah/ mengenal Allah adalah puncak kenikmatan dan tujuan penciptaan. Sebagaimana pandangan Al-Jailānī bahwa tujuan manusia diciptakan oleh Allah Swt adalah untuk *ma'rifat Allah*[194]. Ia melandasi argumentasinya tersebut berdasarkan firman Allah Swt QS. Al-Żāriyāt ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ

"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah kepada-Ku."

Al-Jailānī menafsirkan kalimat *illā liya'budūn/* menyembah kepada-Ku dengan *illā liya'rifūn/*mengenal kepada-Ku. Penafsiran Al-Jailānī tersebut senada dengan penafsiran Ibn 'Abbas yang dikutip al-Qusyairi dalam *Risālat al-Qusyairiyyah*-nya[195]. Menurut Al-Jailānī *ma'rifah* dapat dicapai dengan menyibak penghalang jiwa dari cermin hati dengan cara membersihkan jiwa tersebut, dengan demikian seorang akan melihat dalam cermin hati tersebut keindahan harta tersembunyi dalam *sirr* lubuk hati. Sebagaimana Firman Allah dalam hadis qudsi yang dikutip Al-Jailānī dalam kitab *Sirr al-Asrār*:

كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف[196]

"Aku adalah harta yang tersembunyi, Aku ingin dikenal maka aku ciptakan makhluk agar Aku dikenal."

---

[194] ʿAbd al-Qādir al-Jailānī, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār fīmā Yaḥtaju Ilaihi al-Abrār; Rahasia Segala Rahasia,* penerjemah. Drs. Anding Mujahidin, M.Ag. (Jakarta: PT. Laksana Utama, 2009), h. 16.

[195] Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Risālat al-Qusyairiyyah fī 'Ilmi al-Taṣawwuf*, penerjemah. Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 8.

[196] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 19.

Jadi ketika Allah menjelaskan bahwa penciptaan makhluk itu untuk mengenal Allah, maka manusia wajib makrifat kepada Allah. Alam makrifat adalah alam *lâhut*[197] yang di dalamnya rûh qudsi diciptakan dalam bentuk yang terbaik.[198]

Dalam proses penciptaan makhluk Al-Jailānī meyakini bahwa Allah pertama kali menciptakan rûh Muhammad Saw dari cahaya keindahan-Nya, sebagaimana yang ia terangkan dalam kitab *Sirr al-Asrār*:

> Allah berfirman dalam hadis qudsi: "*Aku pertama kali ciptakan Muhammad dari cahaya wajah-Ku*." Juga sabda Rasulullah Saw: "*Yang pertama kali Allah ciptakan adalah rûh ku. Yang pertama kali Allah ciptakan adalah cahayaku. Yang pertama kali Allah ciptakan adalah pena. Yang pertama kali Allah ciptakan adalah akal."* Yang dimaksud semuanya adalah satu, yakni hakikat Muhammadiyyah. Tetapi ia disebut cahaya karena *al-zulmāniyyat al-jalāliyyah.* Sebagaimana firman Allah: *"Telah datang kepadamu dari Allah cahaya dan al-kitab."*[199] Ia juga disebut akal karena dapat memahami *kulliyyât* (segala yang bersifat universal). Juga disebut pena karena media untuk transfer ilmu sebagaimana pena merupakan media transfer ilmu dalam alam huruf. Jadi *rūh Muḥammadī* merupakan intisari alam raya, awal dan pangkal segala makhluk, sebagaimana sabda Rasulullah: *"Aku dari Allah dan orang-orang yang beriman dariku."*
>
> Dari *rūh Muḥammadī* ini diciptakanlah semua *rūh* di alam *lāhut* dalam bentuk hakiki yang paling baik, yakni *hajālat al-uns* di alam tersebut, yaitu negri asal. Setelah

---

[197] *Lāhut* berasal dari kata *ilāh* yang berarti Tuhan. Dengan demikian, *lāhut* diberi makna sesuatu yang mengacu pada sifat ke-Tuhan-an. Dalam tasawuf *lāhut* diartikan sebagai sifat dasar yang ada pada Tuhan. Sifat dasar yang ada pada Tuhan itu seperti ke-Esaan-Nya, kedahuluan-Nya dan lain sebagainya yang tidak dimiliki makhluk-Nya. Lihat: Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf* (Bandung: Angkasa, 2009), J. II, h. 935.

[198] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 18.

[199] QS. Al-Maidah: 5

4000 tahun berlalu, Allah menciptakan '*arsy* dari *nūr al-'aini* (cahaya jiwa) Muhammad Saw, sedangkan *kulliyyāt* yang lainnya diciptakan darinya. Ruh -ruh itu diturunkan ke kerak dasar *kainat* (alam raya) yakni jasad sebagaimana firman Allah Swt: *"kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya."*[200] Allah menurunkan ruh-ruh dari alam lāhut ke alam *Jabarūt*[201], memberi mereka pakaian dengancahaya *Jabarūt* di antara dua tempat haram, yakni ruh *sulṭāni*, kemudian Allah menurunkan mereka dengan pakaian ini ke alam *malakūt*, yakni ruh *rawāni*, kemudian Allah menurunkan mereka ke alam *mulk* dan memberi mereka pakaian dengan *nūr mulk*, yakni ruh *jismānī*, kemudian Allah ciptakan jasad sebagaimana firman-Nya: *"Dari bumi (tanah) itulah kami menjadikan kamu."*[202] Kemudian Allah menyurûh rūh –rūh masuk ke dalam tubuh, sebagaimana firman Allah: *"Dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan) Ku."*[203]

Ketika rūh telah bergantung pada jasad, ia telah melupakan janji kepada Allah yang telah ia ambil pada suatu masa: *"Bukankah Aku Tuhanmu?"*[204] Sehingga ia tidak kembali kepada negri asli. Hanya sedikit sekali manusia yang mengingat negri asal mereka , kembali kepadanya dan merindukannya dan sampai ke alam asal mereka.[205]

---

[200] QS. Al-Tin: 5

[201] Istilah *Jabarūt* berarti alam kekuasaan, dan merupakan tingkatan ketiga dari lima prinsip kehadiran Tuhan (*al-Hadrah al-Ilahiyyah al-Khamsh*). Yakni, *Hahūt* (esensi atau realitas absolut), *Lahūt* (realitas being, tuhan), *Malakūt* (alam malaikat), dan *Nasūt* (alam manusia). *Jabarūt* juga disebut dengan *Ta'ayyun Awwal* (penyingkapan awal), *al-Ḥaqqīat al-Muḥammadiyyah* (hakikat Muhammad), dan *al-Kitāb al-Mastūr* (kitab tertulis). Lihat. Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, J. II, h. 619.

[202] QS. Taha: 55.

[203] QS. Al-Hijr: 29

[204] Al-A'raf: 172

[205] Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār,* h. 12.

Hadis qudsi yang dikutip Al-Jailānī di atas tidak penulis temukan di dalam kamus takhrij hadis *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Ḥadīs al-Nabawī*[206] dan *Mausū'ah Aṭrāf al-Ḥadīs al-Nabawi al-Syarīf*[207]. Hadis qudsi tersebut juga dikutip oleh Niẓām al-Dīn al-Ḥasan al-Naisâbūrī (850 H) dalam *Gharāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān*[208] dan Ismā'îl Haqqī bin Musṭafa (1127 H) dalam *Rūh al-Bayān*[209]. Namun dalam tafsir-tafsir tersebut juga tidak dicantumkan sanad yang bersambung hingga Rasulullah, sehingga kehujjahan hadis itu diragukan bahkan ditolak.

Konsep Nūr Muhammad ini merupakan sebuah paham di dalam tasawuf, yang menganggap bahwa dunia dan seisinya itu bermula dari Nūr Muḥammad. Paham Nūr Muḥammad dalam tradisi sufi bermula dengan adanya pemujaan dan penghargaan terhadap manusia agung, Nabi Muhammad Saw yang namanya selalu disandingkan bersama Allah dalam persaksian (syahadat) seorang muslim. Bermula dari penafsiran Muqatil bin Sulaiman(w. 150 H) terhadap QS. Al-Nūr[24]: 35:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِۗ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌۗ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍۗ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍۙ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْۤءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۗ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍۗ يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَاۤءُۗ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِۗ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌۙ

"Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus[1039], yang di dalamnya ada pelita besar. pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang

[206]A.J.wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Hadīs al-Nabawi* (leiden : EJ.Brill,1943).

[207]Muhammad Said Zaghul, *Mausu'ah Atraf al-Ḥadīs al-Nabawi al-Syarīf* (Beirut : Dār al-Fikr,1994). j. II, h. 358; j. III, h. 133, 333; j. IV, h. 304, 388; j. V, h. 60, 105, 206.

[208] Niẓām al-Dīn al-Ḥasan al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H), j. I, h. 228.

[209] Ismā'îl Haqqī bin Musṭafa, *Rūh al-Bayān*, j. III, h.72, 255, 294; j. VI, h. 168; j. VII, h. 157; j. VIII, h. 289; j. IX, h. 10.

dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya)[1040], yang minyaknya (saja) Hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.[210]"

Ayat tersebut oleh Muqatil dihubungkan dengan Nabi Muhammad saw. Kata *misbāh* (lampu) itu dianggap sebagai lambang yang tepat bagi Muhammad.Melalui Muhammadlah cahaya Ilahi dapat menyinari dunia.Melalui Muhammad juga umat manusia dituntun menuju sumber cahaya itu. Kata "tidak dari timur dan dari barat" mengacu kepada tugas kerasulan Nabi Muhammad saw yang rachmatan lil-'alamin (memberi rahmat/ kasih sayang untuk segenap alam).[211]

Ide Muqatil itu diambil oleh Sahl al-Tustari, tokoh sufi Irak (w. 283 H) yang mengatakan adanya "lajur cahaya", yaitu sejenis timbunan yang terdiri dari segenap jiwa-jiwa yang suci. Berdasarkan teori Muqatil di atas, esensi Muhammad menurut Tustari, disebut *'amūd al-mūr'* (tiang cahaya), yakni jasad halus dari keyakinan yang diemanasi dari Tuhan sendiri yang membungkuk kepada-Nya selama satu juta tahun sebelum diciptakan-Nya makhluk-makhluk.[212] Kemudian ide ini

---

[210] Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 494-495.

[211] Penggalan Tafsir Muqatil bin Sulaiman:

مَثَلُ نُورِهِ مثل **نور محمد**- صلى الله عليه وسلم- إذا كان مستودعا في صلب أبيه عبد الله بن عبد المطلب كَمِشْكَاةٍ يعني بالمشكاة الكوة ليست بالنافذة فِيهَا مِصْبَاحٌ يعني السراج الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الصافية تامة الصفاء يعني بالمشكاة صلب عبد الله أبي محمد- صلى الله عليه وسلم- ويعني بالزجاجة جسد محمد- صلى الله عليه وسلم- ويعني بالسراج الإيمان في جسد محمد- صلى الله عليه وسلم-، فلما خرجت الزجاجة فيها المصباح من الكوة صارت الكوة مظلمة فذهب نورها والكوة مثل عبد الله ثم شبه الزجاجة بمحمد- صلى الله عليه وسلم- في كتب الأنبياء- عليهم السلام- لا خفاء فيه كضوء الكواكب الدري وهو الزهرة في الكواكب ويقال المشتري وهو البرجرس بالسريانية.

Abū al-Ḥasan Muqātil bin Sulaiman al-Azdī al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil bin Sulaiman* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ, 1423 H), j. III, h. 199.

[212] Lihat. Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullah bin Yūnus bin bin Rafi' al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H), j.I, h. 27, 69, 111, 156.

ditangkap oleh Al-Hallaj(w. 621 H) yang kemudian mengembangkannya di dalam faham Nūr Muḥammad. Konsep al-Hallaj tentang Nūr Muḥammad selanjutnya diteruskan oleh Ibnu 'Arabi(w. 638 H) dengan konsep *wahdat al-wujūd*-nya dan dilanjutkan oleh 'Abdul Karīm al-Jilī dalam *Insān al-kāmil* (w. 826 H).

Al-Jailānī tidak hanya menafsirkan surga (جنات) sebagai taman yang berisi *'ilm al-yaqīn, 'ain al-yaqīn, dan haqq al-yaqīn*[213], akan tetapi beliau juga menafsirkannya sebagai: makrifat dan hakikat[214]; *mulāḥaẓah*, *mukāyafah* dan *musyāhadah*[215]; taman kebahagian yang berupa kenikmatan rūhani[216]. Penafsiran Al-Jailānī yang berbeda-beda terhadap taman-taman surga (جنات) tersebut seoalah-olah memberikan kesan keinkonsistenan Al-Jailānī dalam menafsirkan, padahal bila ditelaah lebih lanjut penafsiran Al-Jailānī yang berbeda-beda tersebut merupakan suatu bentuk konsep yang utuh mengenai surga.

Dalam QS. Al-Baqarah: 25 Al-Jailānī menafsirkan *jannāt* (taman-taman) surga sebagai *al-mâ'ārif al-kulliyyah* (universal) dan *tajrī min tahtihā al-anhār* (sungai-sungai yang mengalir) sebagai *al-mâ'ārif al-juziyyah* (parsial).Makrifat *kulliyyah* dan

---

[213] Lihat tafsir QS. Al-Baqarah: 25, Al-Nisa: 57, Al-Nisa: 122, Al-Maidah: 12; 65; 85; 119, Al-Taubah: 21; 72; 89, Ibrahim: 23, Al-Hijr: 45, Al-Kahfi: 31, Al-Hajj: 14, Al-Furqan: 10, Mu'min: 8, Al-Syura: 22. Al-Dukhan: 52, Al-Fath: 5, Al-Dzariyat: 15, Al-Qamar: 54, AL-Waqi'ah: 12, Al-Hadid: 12, Al-Mujadilah: 22, Al-Taghabun: 9, Al-Thalaq: 11, Al-Tahrim: 8, Al-Buruj: 11. Al-Bayyinah: 8. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jaîlānī li al-Buhūṡ al-'Ilmiyyah, 2013).

[214] Lihat tafsir QS. Ali Imran: 15, Al-Maidah: 119, Yunus: 9, Thaha: 76, Muhammad: 12. . Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jaîlānī li al-Buhūṡ al-'Ilmiyyah, 2013).

[215] Lihat Tafsir QS. Ali Imran: 136, Ali Imran: 195, Al-Fath: 17. . Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jaîlānī li al-Buhūṡ al-'Ilmiyyah, 2013).

[216] Lihat tafsir QS. Ali Imran: 198. . Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī* (Istambul: Markāz al-Jaîlānī li al-Buhūṡ al-'Ilmiyyah, 2013).

makrifat *juziyyah* merupakan dua kata kunci yang menggambarkan konsep surga menurut Al-Jailānī .

Jadi, surga (جنات) menurut Al-Jailānī adalah taman kebahagiaan yang berupa kenikmatan rūhani. Kenikmatan tersebut berupa makrifat *kulliyyah* (pengetahuan universal), pengetahuan ilahi yang hakiki yang datang melalui: perhatian (*mulāḥaẓah*), penyingkapan (*mukāsyafah*)[217], dan penyaksian (*musyāhadah*)[218]; *'ilmu al-yaqīn ,'ain al-yaqīn,* dan *haqq al-yaqīn.* Makrifat merupakan karunia tertinggi yang diberikan Allah Swt kepada hambanya. Karunia makrifat diberikan karena adanya kesungguhan, kerajinan, kepatuhan dan dan ketaatan mengabdikan diri sebagai hamba Allah.[219] Oleh karena itu Al-Jailānī menafsirkan kenikmatan surga dengan makrifat.

Kemudian tentang *haqīqah* yang sering bersanding dengan *ma'rifah* dalam penafsiran Al-Jailānī merupakan kebenaran ilahi yang menunjukkan kebenaran esoteris, melampaui batas-batas pemahaman eksoteris, karena esensi melampaui bentuk-bentuk luaran yang mana ia tidak dapat direduksikan kepada bentuk luaran yang bersifat eksoterik.[220]

---

[217] Secara etimologis, perkataan *mukasyafah* merupakan ungkapan atau kosa kata bahasa Arab dalam bentuk *masdar* (kata benda) dari karta kerja *kasyafa-yaksyifu,* yang secara kebahasaan berarti menunjukkan, menjelaskan, membukakan, atau menampakkan. Dengan demikian *mukasyafah* dapat diartikan sebagai penunjukan, penjelasan, keterbukaan atau penampakan. Sedangkan secara terminologis, dalam ilmu tasawuf yang dimaksud *mukasyafah* adalah kehadiran hati yang disertai tersingkapnya tabir yang selama ini menghalangi mata batin seorang sufi dari Tuhannya. Lihat: Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, j. II, h.875.

[218] *Musyahadah* berasal dari kata *syahada-yusyahidu-musyahadatan* yang secara bahasa berarti "saling menyaksikan". Menurut istilah para sufi *musyahadah* adalah pengetahuan langsung tentang hakikat Tuhan. Hal ini berarti dalam tasawuf, seorang sufi dalam keadaan tertentu dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya. Lihat: Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, j. II, h.906.

[219] Zagri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, h.180-181.

[220] Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, h. 68.

Dalam ilmu tasawwuf, *haqīqah* didefinisikan sebagai aspek batin dari syariat, sehingga *haqīqah* menjadi aspek yang paling penting dalam setiap amal, inti, dan rahasia dari syariat yang merupakan tujuan perjalanan seorang salik.[221] Ibn 'Arabi membagi *haqīqah* menjadi dua yakni *haqīqat al-kulliyah* (realitas universal)dan *haqîqat al-juz'iyyah* (realitas partikular). *Haqīqat al-kulliyyah* merupakan *haqīqat al-Muhammadiyyah* yang pada dirinya tercakup segala realitas wujud. Ia merupakan milik bersama antara Tuhan dan makhluk. Menurut Ibn 'Arabi *Al-haqīqat al-Muhammadiyyah* tidak dapat disifati dengan *wujūd* (ada) maupun *adam* (tiada), tidak dpat pula disifati dengan baru atau *qadîm,* karena bila ia berada pada "ada" atau *qadīm* ia pun *qadīm,* tetapi bila ia berada pada "ada" yang baru ia pun baru. Jadi bentuk *haqīqat al-Muhammadiyyah* itu merupakan suatu bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara Yang Mutlak dan alam yang terbatas. Ia disebut *qadîm* bila dipandang sebagai ilmu Tuhan yang *qadīm,* tapi ia dikatakan baru karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.[222] Jadi kenikmatan rûhani yang dialami oleh hamba Allah di taman-taman surga menurut Al-Jailānī melukiskan betapa erat kaitan antara hakikat dan makrifat, dimana hakikat merupakan kenikamtan awal sedangkan makrifat kenikmatan puncak.

Adapun *ma'rifat al-juz'iyyah* yang merupakan penafsiran dari *tajrī min tahtihā al-anhār* (sungai-sungai yang mengalir dibawahnya) maksudnya ialah makrifat yang terus membaru tanpa henti dengan *tajalliyāt* yang mengalir dari semua asma dan sifat ilahiyyah. *Ma'rifat al-juz'iyyah* merupakan makrifat yang terpancar dari *ma'rifat al-kulliyyah.* Oleh karena itu proses untuk mendapatkannya pun sama dengan *makrifat al-kulliyyah,* yakni melalui *mukāsyafah* dan *musyāhadah.* Memperoleh *ma'rifat al-kulliyyah* merupakan proses yang berlangsung kontinyu atau berulang-ulang. Semakin banyak keterbukaan

[221]Totok dan Samsul, *Kamus Ilmu Tasawuf*, h. 70.
[222]Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, j.I, h.450.

qalb[223], maka semakin banyak hakikat atau rahasia ketuhanan yang dapat diketahui. Walaupun bisa semakin banyak, *ma'rifat al-kulliyyah* itu tidak bisa menjadi *makrifah* yang penuh tentang Tuhan karena Tuhan itu tak terbatas (*infinite),* sedangkan manusia sebagai makhluk bersifat terbatas (*finite*).[224]

Penafsiran Al-Jailānī terhadap taman-taman surga tersebut sangat berbeda dengan mayoritas mufassir. Misalnya al-Tabarī menafsirkan lafadz *jannāt* adalah bentuk jamak dari kata tunggal *jannah* yang berart taman (surga). Adapun penyebutan taman adalah apa yang berada di dalam taman yakni berupa pepohonan, tanaman, dan buah-buahan, bukan tanahnya. Oleh karena itu, Allah berfirman *tajrī min tahtihā al-anhār* "yang mengalir sungai-sungai di dalamnya", karena telah dimaklumi bahwa Allah bermaksud menginformasikan tentang air sungainya yang mengalir di bawah pepohonannya, tanamannya dan buah-buahannya, buka mengalir di bawah tanahnya, sebab jika mengalir di bawah tanah maka mata tak dapat melihatnya kecuali dengan membuka penutupnya. Jadi, ciri sungai-sungai surga yang dimaksud adalah, dia mengalir bukan pada lubang tanah.[225]

Selanjutnya Al-Jailānī menafsirkan buah-buahan yang diberikan kepada ahli surga tersebut sebagai buah yang tumbuh dari pohon keyakinan (*syajarat al-yaqīn*). Buah tersebut merupakan rizki atau anugrah yang sempurna yang

---

[223]Menurut al-Qusyairi *qalb* merupakan sarana untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, mencintai-Nya, dan melihat-Nya. Qalb mempunyai tiga potensi kapasitas, yaitu: (1) ptensi kapasitas untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan disebut *qalb* (hati); (2) potensi kapasitas untuk mencintai Tuhan disebut *ruh*; (3) potensi kapasitas untukmelihat Tuhan disebut *sir*. Lihat: Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, j. II, h.796.

[224]Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawwuf*, j. II, h.799.

[225] Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'an/Tafsīr Al-Ṭabarī,* Penerjemah. Anshari Taslim, Muhyidin Mas Rida, Mangala, Athaillah Manshur, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), j. I, h. 471.

menyelamatkan mereka dari derajat *al-imkān*[226]. Mereka yang mengingat perjanjian terdahulu berkata "inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu", maksudnya ialah ketika berada di derajat *al'ayān al-śābitah* atau di alam asma dan sifat, atau di alam *lauḥ al-mahfuẓ*, atau di alam rûh, atau istilah-istilah lainnya yang menjadi puncak kenikmatan dan akhir dari kerinduan mereka untuk menikmati buah yang akan dianugrahkan kepada mereka. Buah tersebut serupa dengan sebelumnya namun baru.

Berbeda dengan Al-Jailānī yang menafsirkan kenikamtan buah surga tersebut bersifat immateri (ruhani), para mufassir lainnya menganggap bahwa kenikmatan buah surga itu bersifat materi (jasmani). Mislanya al-Tustari yang berpendapat bahwa para ahli surga akan diberikan buah-buahan sebagaimana buah-buahan yang berada di dunia. Buah-buahan surga tersebut serupa dengan buah-buahan dunia dalam hal warna dan namanya namun berbeda rasa dan kelezatannya. Menurut al-Tustari para malaikat memberi makan para wali wali dengan apel di waktu sarapan dan makan malam.[227]

Senada dengan al-Tustarī, Imam al-Ṭabarī berpandangan bahwa buah-buahan surga serupa dalam warna tapi berbeda dalam rasa. Setiap kali ahli surga diberikan buah-buahan mereka berkata "inilah seperti yang pernah diberikan kepada kami ketika dahulu di dunia". Maksudnya ialah Allah menginformasikan, bahwa mereka mengatakan demikian ketika mereka diberikan makanan yang serupa warnanya dengan apa yang pernah diberikan kepada mereka ketika di dunia meskipun

[226] *Al-imkān* secara bahasa berarti *mumkin*, yaitu tidak pasti ada dan tiada, maka selain Allah dari makhkluk ini adalah selamanya bagi *mumkin.* Maka, dalam tasawuf, *mumkin* atau *imkan* itu ialah alam kerendahan dan bukan tujuan ibadah, jika sescorang beramal untuk tujuan *imkan* maka dia jatuh ke alam kerendahan. Lihat. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j.II, h. 366.

[227] Al-Imam Sahl bin Abdullah Al-Tustarī, *Tafsīr Al-Tustarī* (Libanon: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2007), h. 27.

rasanya berbeda, dimana tidak ada sesuatupun di dunia yang rasanya menyamai sesuatu di surga.[228]

Kemudian istri-istri/*azwaj* ditafsirkan Al-Jailānī sebagai amal sholih dan niat yang tulus, *mutahharah*/suci dari segala keburukan selain Allah, yang menghalangi manusia untuk mencapai surga. Kata *azwaj* merupakan bentuk jamak dari kata *zauj* yang berarti pasangan. Karena itu menurut Quraish Shihab, istri Nabi Muhammad Saw, Aisyah ra dinamai *zauj al-Nabi,* yakni pasangan hidup Nabi.[229] Namun yang dimaksud Al-Jailānī dalam ayat tersebut adalah pasangan bagi orang-orang beriman ialah amal sholih dan niat yang tulus.

Al-Jailānī menganggap bahwa para penghuni surga itu kekal di dalam surga. Mereka kekal dengan kekekalan Allah dan tenggelam dalam *musyahadah* perjumpaan dengan Allah. Penafsiran Al-Jailānī tersebut mengindikasikan bahwa Al-Jailānī menganut paham yang serupa dengan *ittihād*[230]atau *wahdat al-wujūd.*[231]

---

[228] Al-Tustarī, *Tafsīr Al-Tustari,* h. 467-468

[229] M. Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian; Kematian, Surga, dan Ayat-Ayat Tahlil* (Jakarta: Lentera Hati, 2001), h. 178.

[230]Kata ini berasal dari kata *wahd* atau *wahdah* yang berarti satu atau tunggal. Jadi *Ittihâd* artinya bersatunya manusia denganTuhan. Ketika seorang sufi telah berada dalam keadaan *fanâ'*, maka pada saat itu ia telah dapat menyatu dengan Tuhan, sehingga wujudiyahnya kekal atau *al-Baqâ'*. Di dalam perpaduan itu ia menemukan hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan. Lihat. A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*(Jakarta;RajaGrafindoPersada,1999),h.152.

[231] Wahdat al-wujud adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata yaitu wahdat dan al-wujud. Wahdat artinya sendiri, tunggal atau kesatuan sedang al-wujud artinya ada. Dengan demikian wahdat al-wujud berarti kesatuan wujud.

Harun nasution lebih lanjut menjelaskan paham ini dengan mengatakan bahwa paham wahdat al-wujud nasut yang sudah ada dalam hulul diubah maejadi khalq (makhluk) dan lahut menjadi haqq (tuhan).Aspek yang sebelah luar disebut khalq dan aspek yang di sebelah dalam disebut haqq. Lihat. Mahmud Yunus, *kamus arab indo* (Jakarta: Hidakarya agung, 1990), h.492 dan 494; Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), cet III, h.92.

E. Relevansi Tafsīr Isyāri al-Jailānī dalam Perkembangan Tafsīr Isyārī secara Umum

Tafsir isyārī masih menjadi perdebatan antara yang membolehkan dan melarang, antara yang memuji dan yang mencela. Masing-masing mengemukakan argumentasinya baik *naqlī* maupun *aqlī*. Mengapa tafsir isyārī tampil beda dibanding tafsir lainnya, karena paradigma yang dipergunakan para sufi pun berbeda sehingga tidak aneh bila natijahnya berbeda-beda. Keragaman dalam penafsiran, tidak terlepas dari subyektifitas, pengaruh kehidupan, latar belakang pendidikan, keilmuan dan lingkungan dimana para mufassir berada.

Para sufi berargumentasi bahwa orang yang dikaruniai daya untuk mampu mengetahui hazanah makna yang tersembunyi di balik setiap ayat al-Qur'an, bahkan juga yang tersembunyi di balik setiap huruf al-Qur'an, hanyalah mereka yang berakhlak dengan akhlak Allah yaitu para nabi dan sufi.

Menurut Abu Bakar al-Wasiti, sebagaimana dikutip Ahmad As-Syirbashi, orang serupa itu ialah mereka yang dengan rohnya menyelami segala yang gaib dan segala yang bersifat sirr (rahasia), sehingga mereka mengerti dan mengetahui maksud ayat-ayat yang tidak diketahui orang lain. Para sufi menyelami lautan ilmu dengan maksud untuk memperoleh makna lebih banyak sehingga terbukalah semua hazanah spiritual yang tersembunyi, yaitu semua pengertian yang berada di balik setiap huruf dan ayat, mengetahui keajaiban teks-teks induk al-Qur'an dan dapat menggali mutiaranya yang terpendam, kemudian sanggup mengucapkannya dengan hikmah.[232]

Mneurut para sufi, al-Qur'an adalah lautan tanpa tepi yang di kedalamannya terkandung mutiara dan permata, dan karenannya hanya mereka yang menyelaminya saja, yaitu mereka yang menjalani suluk (para sufi), yang akan mendapatkannya. Kemudian pulau-pulau di lautan tersebut

[232] Ahmad As-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Fustaka Firdaus, 1991), h. 138.

penuh dengan bunga-bunga yang menebarkan wewangian, dan dari hewan-hewann yang ada di dalamnya dapat dihasilkan obat penangkal racun dan minyak kesturi. Di pantai lautan nan luas ini ditemukan juga minyak anbar dan kayu gaharu yang begitu harum dan wangi. Dari lautan ini mengalir ilmu-ilmu bagaikan sungai-sungai.[233]

Samudra yang sangat luas itu hanya ibarat setetes air jika dibanding dengan ilmu dan pengetahuan yang diberikan Allah kepada para nabi dan rasul-Nya, kemudian kepada para wali-Nya serta orang-orang pilihan-Nya. Pada waktu orang pilihan tersebut sedang berzikir menghadapkan diri sepenuh hati, Allah memberi kekuatan rahasia kepadanya untuk dapat menyelami samudra pengetahuan hingga mencapai hakekat yang amat dalam. Mereka itulah yang mengetahui sumber dari mana asal kalam Ilāhī. Pengetahuan itu muncul dengan sendirinya di dalam lubuk hatinya sebagai suatu anugrah dan ilham, ia tidak perlu mencari-cari, tidak perlu belajar atau mengadakan penelitian apapun juga.[234]

Tafsir isyārī, secara historis merupakan wujud keseriusan spiritual orang- orang yang bersih dan bening hatinya untuk memaknai maksud Tuhan dalam firman-Nya. Ia merupakan bukti sejarah yang tak dapat ditolak dan dielakan, bahkan merupakan keunggulan pemikiran sekaligus ketinggian kesucian rohani.

Dalam perspektif sufi, al-Qur‘an meliputi segala macam ilmu, baik yang telah lalu maupun yang akan datang. Al-Qur‘an mencakup segala segi ilmu, dîniyyah, i‘tiqādiyyah dan ‘amaliyyah. Demikian juga ilmu-ilmu keduniaan dengan segala macam ragam dan warnanya.[235]

---

[233] Al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur‘an*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadilah, th.), h. 8-9.

[234] Ahmad As-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur‘an*, h. 138.

[235] Khalid Abdurahman, *Usūl at-Tafsīr wa Qawā‘iduhu,* (Beirut: Dār an-Nafais, 1986), h. 220.

Al-Gazali, misalnya, merupakan salah seorang pakar yang menyetujui dan mengakui eksistensi tafsir sufi. Dalam kitab Ihyā Ulūm al-Dīn, Al-Gazali menyatakan: Sesungguhnya al-Qur'an mencakup tujuh puluh tujuh ribu dua ratus disiplin ilmu, sebab setiap kalimat adalah ilmu. Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud radiya Allahu 'anhu, ia berkata: "Barang siapa menghendaki ilmu orang- orang terdahulu dan orang-orang kemudian maka hendaklah membaca al- Qur'an." Selanjutnya al-Gazali mengatakan: Segala macam ilmu masuk di dalam perbuatan Allah dan sifat-sifat-Nya. Di dalam al-Qur'an, Allah menjelaskan tentang diri-Nya, dzat-Nya, perbuatan-Nya, dan sifat-sifat-Nya. Semua ilmu ini tidak ada ujungnya, dan dalam al-Qur'an terkandung isyarat tentang hal ini.

Selanjutnya ia menjelaskan, bahkan segala sesuatu yang sulit bagi para pemikir untuk memahaminya, dan para pemikir berbeda pendapat secara teoritis maka di dalam al-Qur'an terdapat rumusnya dan *dilālah* (petunjuk) untuk penyelesaiannya. Tentu hal ini hanya dipahami oleh para sufi. Maka fikirkanlah al-Qur'an dan renungkanlah hal-hal yang *garīb* (asing) daripadanya agar *muwāfaqah* (sepadan dan sejakan) dengan segala ilmu orang-orang terdahulu dan kemudian.[236]

Ayat al-Qur'an harus dipahami zahirnya, demikian kata an-Nasafi, pemindahan dari makna denotatif (lahir) ke makna konotatif (batin) seperti yang dimunculkan oleh ahli batiniyyah adalah *ilhād* (penyimpangan). Namun menurut at-Taftazani, 'penyimpangan' dapat dikatakan terjadi dalam tafsir sufi jika penafsiran kaum sufi hanya mengungkapkan makna batin sambil menginkari makna lahir ayat yang pada langkah selanjutnya mengabaikan aspek syari'ah. Namun, apabila interpretasi para sufi itu sejalan dengan makna lahir, tidak melepaskan diri dari aspek syari'ah dan dilakukan oleh orang-orang yang memiliki

[236] Khalid Abdurahman, *Usūl at-Tafsīr wa Qawā 'iduhu,* h. 220.

otoritas untuknya, maka hal ini merupakan wujud keteguhan iman dan kesempurnaan *irfān* yang mendalam.[237]

Nampaknya, al-Nasafi menolak tafsir Bāṭiniyyah dan ia menyatakan bahwa cara penafsiran Batiniyyah adalah menyimpang. Sementara bagi at-Taftazani penafsiran esoterik tidak otomatis dapat dikategorikan tafsir *bāṭinī*, tetapi ada juga yang termasuk kelompok *isyārī*. Pola penafsiran *isyārī* ia menerima dan mengakuinya, sebab model tafsir serupa ini merupakan penafsiran yang dilakukan oleh ahli ma'rifah, dan mereka tidak meninggalkan syari'ah. Sedangkan tafsir *bāṭinī*, yakni penafsiran yang hanya menggali makna batin dengan meniadakan makna lahir, sebagaimana al-Nasafi, at-Taftazani pun menolaknya dan mengganggapnya sebagai penafsiran yang menyimpang karena pola tafsir yang demikian, sama dengan merubah makna-makna al-Kitab yang Maha Agung.[238]

Imam al-Ṭabrānī telah meriwayatkan hadis dari Ibnu Mas'ud bahwa sesungguhnya al-Qur'an, tidaklah satu huruf dari padanya kecuali baginya ada makna lahir, batin, *hadd*, dan bagi tiap *had*d ada *maṭla'*. Al-Suyūṭī ketika memahami hadis-hadis yang mengandung kata lahir dan batin, menyatakan bahwa yang dimaksud lahir dan batin ada mempunyai banyak pengertian. *Pertama*, bahwa yang dimaksud kata zahir adalah lafaznya sementara yang dimaksud makna batin adalah ta'wīlnya.[239] *Kedua*, sesungguhnya yang dimaksud dengan makna lahir adalah apa- apa yang tampak dari makna ayat bagi ahli ilmu, sementara yang dimaksud batinya adalah rahasia-rahasia yang dikandung ayat yang ditampakkan Allah kepada para ahli hakekat. *Ketiga*, sesungguhnya kisah-kisah tentang umat terdahulu dan peristiwa yang menimpa kepada mereka sebagaimana yang dikisahkan Allah dalam al- Qur'an, lahirnya adalah informasi (khabar) tentang hancurnya umat di masa silam, sedangkan batinnya

[237] Lihat Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, j. II, h. 184; Al-Zarqanī, *Manāhil al- 'Irfān,* h. 78.

[238] Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān,* h. 172.

[239] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, j. II, h. 185.

adalah nasihat bagi umat sekarang dan peringatan agar mereka tidak melakukan perbuatan dosa seperti yang telah dilakukan oleh umat di zaman silam, yang mengakibatkan azab Allah turun seperti yang telah menimpa kepada umat terdahulu.[240]Adapun yang dimaksud dengan had adalah hukum-hukum tentang halal dan haram sedangkan yang dimaksud dengan al-matla‘ adalah janji Allah dan ancaman-Nya.[241]

Ibnu ‘Arabī meriwayatkan hadis dari Ja‘fār bin Muḥammad al-Ṣādiq ‘alaih al-salām, ia berkata:

لقد تجلي الله تعالى لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون

“Allah telah bertajalli pada hambanya dalam firman-Nya tetapi mereka tidak dapat melihatnya.”

Diriwayatkan bahwa pada suatu waktu Ja‘fār bin Muḥammad al-Ṣādiq tersungkur pingsan sewaktu sedang melaksanakan salat, setelah siuman beliau ditanya tentang kejadian itu, ia menjawab:[242]

ما زلت أردد الأية سمعتها من المتكلم بها

“Aku senantiasa mengulang-ulang suatu ayat sehingga aku mendengar ayat dari yang mengucapkannya”

Al-Zarqani mengutip paradigma sufistik yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi, menyatakan bahwa barang siapa yang menafsirkan al-Qur‘an dengan akalnya maka ia kafir. Tetapi beda tafsir dengan ta’wīl, ta’wīl tidaklah tetap dan tidak berbahaya, sebab keberadaan ta’wīl berbeda-beda tergantung keadaan mustami‘ (yang mendengar) serta situasi dan kondisinya, juga ta’wīl berbeda-beda tergantung atas tingkatan suluk dan martabat mufassir itu sendiri. Setiap kali seorang sufi naik dari satu maqam ke maqam berikutnya, maka terbukalah kepada si sufi tadi

[240] Al-Suyūṭī, *Al-Itqān,* j. II, h. 184. Lihat: Al-Ṣabūnī*, Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān,* h. 175.

[241] Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), j. II, h. 87.

[242] Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, j. II, h. 87.

يحتاج اليه فما أوؤدته أصلا

"Segala sesuatu yang tidak menerima ta'wīl atau tidak memerlukan ta'wīl, maka aku tidak mengutarakannya sama sekali."

Di dalam kitab *Laṭāif al-Minān* karangan Ibnu 'Aṭa'illah dijelaskan: satu pintu pemahaman baru dan nampaklah kepadanya suatu makna dan pemahaman yang halus. Sampai-sampai Ibnu 'Arabi mengungkapkan pernyataan tentang betapa penting ta'wīl dalam upaya memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:[243]

Ketahuilah bahwa penafsiran para sufi terhadap kalam Allah dan kalam Rasul-Nya dengan makna-makna yang asing, bukanlah menyalahi makna lahir. Sesungguhnya makna lahir telah dipahami yaitu pengertian sebagai yang terungkap dalam ayat dan ditunjuki oleh *dilālah* kebahasaan. Lebih dari itu, bagi para sufi ada pemahaman-pemahaman yang dalam yang diambil dari ayat dan hadis yang diberikan Allah karena hati mereka dibukakan Allah.[244]

Dalam sebuah hadis, seperti telah banyak diungkap sebelum ini, yaitu hadis "Bagi setiap ayat ada makna zahir dan batin." Al-Zarqani berkomentar; Jangan sekali- kali anda menolak kandungan hadis ini, umpamanya anda mengatakan mustahil kalam Allah mengandung pengertian lahir dan batin. Tidaklah yang demikian itu mustahil, yang mustahil itu adalah apabila para sufi menyatakan, ayat ini tidak mengandung makna lain kecuali makna batin ini. Dalam kenyataanya para sufi tidaklah berpendapat demikian, malah sebaliknya mereka mengakui makna- makna zahir dalam kezahirannya sesuai dengan tema-temanya, tetapi mereka pun dapat menangkap pemahaman apa-apa yang diilhamkan Allah kepada hati mereka.[245]

Al-Syatibi menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an berdasar pendekatan sufistik yang nampak di mata, jika

[243] Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, j. II, h. 87.
[244] Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, j. II, h. 79.
[245] Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, j. II, h. 79.

terpenuhi syarat-syaratnya terbagi dua: *Pertama,* penafsiran yang sumbernya adalah al-Qur'an kemudian diikuti dengan fenomena alam, maka pemaknaan yang benar secara global adalah cahaya hati membakar hijab alam tanpa tawaquf, jika tawaquf maka tidak benar atau tidak sempurna. *Kedua,* penafsiran yang sumbernya itu adalah *maujūdāt* secara rinci atau global lalu diikuti dengan pemaknaan dalam al-Qur'an. Komentar Al-Syatibi, jika yang dimaksud adalah yang pertama maka adalah benar, itulah yang dipandang pemahaman terhadap batin al- Qur'an tanpa ada kesulitan, sebab pemahaman al-Qur'an datang pada hati manusia seiring dengan kedudukan al-Qur'an itu sendiri yaitu sebagai hidayah yang sempurna yang layak bagi siapa saja dari para mukallaf, sesuai dengan taklif-taklifnya, keadaannya tidak secara mutlak. Jika demikian keadaannya maka mengikuti cara penafsiran di atas adalah mengikuti jalan yang lurus.[246]

Penafsiran al-Qur'an jarang sekali dipahami kecuali oleh orang yang ahli sebagai bukti pengamalan terhadap al-Qur'an itu sendiri baik secara *taklīdī* atau *ijtihādī*. Penafsiran mereka tidak akan keluar dari patokan-patokan penafsiran seperti halnya mereka tidak akan keluar dari batas- batasnya dalam hal mengamalkan al-Qur'an dan berakhlak dengan akhlak al-Qur'an. Sebagai syahid, cukup apa yang dikutip dari pemahaman ulama salaf yang salih,sesungguhnya pemahaman mereka sesuai dengan tuntutan bahasa Arab dan *dilālah* (petunjuk) dalil-dalil syara'. Jika penafsiran itu menurut yang kedua, maka bersikap tawaquf dari menganggapnya sebagai upaya menafsirkan batin al-Qur'an menjadi wajib. Mengambil tafsir itu secara mutlak dilarang sebab berbeda dengan yang pertama. Oleh karena itu tidaklah sah kita menyebutnya sebagai upaya penafsiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an.[247]

Memang banyak ulama yang mengakui eksistensi tafsir sufi bahkan mereka manganggapnya sebagai suatu prestasi spiritual

[246] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt,* j. III, h. 367.
[247] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt,* j. III, h. 354-355.

yang amat tinggi, tetapi tidak sedikit juga ulama yang menolak tafsir sufi bahkan menganggap tafsir sufi sebagai tafsir heterdodoks (ilhādī) yang harus dihindari. Al-Suyuti misalnya, dalam sebuah pasal dalam kitab al-Itqān, membuat pasal dengan judul "Ucapan para Sufi menyangkut al-Qur'an bukanlah Tafsir". Selanjutnya Ibnu Salah di dalam kitab Fatawanya mengutarakan: Aku menemukan suatu riwayat dari Al-Wahidi yang ahli tafsir itu menyatakan: Abu Abdurrahman al-Sulami telah mengarang sebuah tafsir yang diberi nama Ḥaqāiq al-Tafsīr, jika ia mengitikadkan bahwa kandungan kitab itu adalah tafsir maka dia telah kafir.[248]

Imam Al-Nasafi menulis:[249]

النصوص على ظاهرها و العدول عنها الى معان يدعيها أهل الباطن الحاد

"Teks-teks al-Qur'an haus dipahami secara *ẓāhir.* Pindah dari makna *ẓāhir* ke makna-makna sebagaimana yang diungkapkan ahli batin adalah penyimpangan."

Berbeda dengan al-Nasafi, as-Syatibi mengakui pemaknaan firman Allah secara batin dengan dua syarat. *Pertama*, makna batin sesuai dengan tuntutan lahir sebagaimana ditetapkan dalam struktur bahasa Arab. *Kedua*, memaknai ayat secara batin harus mempunyai syahid yang mendukung kesahihannya tanpa ada pertentangan. Jika tidak mempunyai syahid di tempat lain atau ada keterangan lain yang bertentangan dengannya maka termasuk mengada-ada terhadap al-Qur'an. Menghadapi kasus ini ulama sepakat menolaknya.[250]

Al-Syatibi membedakan antara makna batin dengan tafsir kaum Batiniyyah. Dalam pandangannya, tafsir Batiniyyah yakni penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh kaum Batiniyyah[251] tidaklah termasuk ilmu batin juga tidak termasuk ilmu lahir.

[248] Al-Suyuti, *Al-Itqān*, j. II, h. 184.
[249] Al-Suyuti, *Al-Itqān*, j. II, h. 184.
[250] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt,* j. III, h. 357.
[251] Yang dimaksud Batiniyyah adalah pengikut Syi'ah, Qaramitah, dan mufassir yang menolakmakna lahir.

Misalnya tafsir Batiniyyah terhadap ayat enam belas surat al-Naml yang terjemahnya (Sulaiman mewarisi Dawud) ditafsirkan dengan: Nabi mewariskan ilmunya kepada para imam. *Al-jināb*ah ditafsirkan dengan kesegeraan orang yang memohon dengan terbukanya rahasia kepadanya sebelum mencapai tingkatan yang berhak. *Al-gusl* ditafsirkan dengan memperbaharui janji kepada orang yang melakukannya. *Al-tuhūr* diartikan membebaskan diri dan mensucikan diri dari i'tikad semua mazhab kecuali mengikuti imam. *Al-tayammum* ditafsirkan mengambil dari orang yang diizinkan untuk menyaksikan orang yang mengajak atau imam. *As- ṣiyām* ditafsirkan menahan diri dari terbukanya rahasia. *Al-Ka'bah* adalah Nabi, sedangkan *al-bāb* adalah 'Ali. Demikian juga *ṣafa* ditafsirkan sebagai Nabi, sedangkan *marwah* adalah Sayyidina 'Ali karramallhu wajhah. *Talbiyah* adalah memenuhi panggilan orang yang mengajak. *Ṭawāf* tujuh kali ditafsirkan *ṭawāf* kepada Nabi Muhammad sampai sempurna kepada tujuh imam. Api yang membakar Ibrahim adalah kemarahan raja Namrud kepada Ibrahim bukan api dalam arti sebenarnya. Menyembelih Ismail adalah mengambil janji kepada Ismail. Tongkat Musa ditafsirkan sebagai hujjah Nabi Musa. Terbukanya laut artinya bedanya ilmu Musa dengan ilmu para tukang sihir. *Al-bahr* artinya orang yang berilmu secara mendalam, dan seterusnya.[252]

Berbeda dengan as-Syatibi, az-Zarqani tidak membedaan antara tafsir isyari dengan tafsir Batinyyah. Seperti halnya Az-Zarqani, Al-Gazali juga mengajukan kritikan terhadap pola penafsiran sufistik serta ucapan-ucapan para sufi yang dipandangnya sebagai hasil ta'wīl yang menyesatkan.

Ia menjelaskan ucapan-ucapan sebagian sufi yang menyimpang dari syara' ada yang disebut *al-tammāt*. *Ṭammāt* adalah mengalihkan lafaz syara' dari makna lahirnya yang dipahami kepada hal-hal batiniyyah, yang sebelumnya tidak dipahami, seperti kebiasaan kelompok baṭiniyyah dalam

[252] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt,* j. III, h. 358.

melakukan ta'wīl. Ini juga haram dan berbahaya, sebab jika lafaz-lafaz itu dipalingkan dari maksud lahirnya tanpa berpegang teguh kepadanya dengan mengutip keterangan dari pemilik syara' dan tanpa alasan (argumen) yang diperlukan oleh dalil akal, lafaz itu menjadi tidak dipercaya.[253]

Karena itu, firman Allah Ta'ala dan ucapan Rasul-Nya menjadi tidak bermanfaat. Makna yang terdahulu sudah tidak dipercaya dan makna batin sudah tidak diyakini. Untuk makna batin itu terjadi benturan di antara berbagai kilasan hati sehingga ayat itu dimungkinkan untuk dipahami dalam makna yang bermacam-macam. Ini juga termasuk bid'ah yang sangat besar bahayanya. Pelakunya, biasanya menginginkan yang aneh-aneh, karena jiwa manusia cenderung kepada yang aneh-aneh dan menikmatinya. Dengan cara ini, kaum Batiniyyah berhasil menghancurkan seluruh syari'at dengan menakwil bagian-bagian lakhirnya, menundukan ayat pada pikiran mereka, sebagaimana telah kami utarakan mazhab mereka dalam kitab *al-mustazhir* yang disusun khusus untuk menolak pemikiran epistemologi tafsir kaum batiniyyah.[254]

Dalam pandangan Al- Gazali, pola penafsiran harus dibedakan antara pola penafsiran isyari dengan batini. Yang disebut pertama merupakan pola penafsiran yang legal dan valid secara keilmuan, sedangkan yang disebut terakhir yaitu pola tafsir batini adalah penyimpangan dan harus dijauhi. Tafsir sufi, menurut Al-Gazali, masuk ke dalam kelompok yang kedua, oleh sebab itu boleh dan baik dikembangkan.[255]

Contoh tafsir Batiniyah, misalnya apa yang dilakukan kelompok Rafidah terhadap firman Allah: "Dia membiarkan dua lautan mengalir kemudian keduanya bertemu." Keduanya adalah Ali dan Fatimah. "Keluar dari keduanya mutiara dan marjan."

---

[253] Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, j. II, H. 89.

[254] Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fātihah* (Bandung: Remaja RosdaKarya, 1999), h. 19; Al-Gazali, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), j. I, h. 29.

[255] Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fātihah*, h. 19-20.

Maksudnya, Hasan dan Husain ra. Demikian pula tafsiran mereka terhadap firman Allah: "Dan apabila ia berpaling maka ia berjalan di muka bumi untuk membuat kerusakan dan merusak tanaman dan ternak," maksudnya adalah Muawiyah. Komentar Abu Zaid: Dalam ta'wīl semacam ini, teks berubah menjadi alat ideologis bagi si muawwil karena ia mengabaikan aspek zahir (aspek kebahasaan). Selain itu, ta'wīl semacam ini menjadikan teks sekedar pesan khusus yang untuk mengurainya hanya dapat dilakukan oleh seorang imam yang ma'sum. Meskipun para sufi dalam ta'wīlnya dekat dengan ta'wīl seperti ini, namun yang membedakan antara mereka dengan Batiniyyah adalah bahwa para sufi memasukan ta'wīl mereka sebagai bagian dari isyarat-isyarat yang dimungkinkan oleh lafaz (teks) dari aspek signifikansinya, bukan dari segi maknanya. Jadi kaum sufi memahami ayat secara batin dengan tidak mengabaikan makna lahir.[256]

Tafsir *isyārī* dapat diterima manakala si mufassir mempunyai kemampuan ilmu *al-mukāsyafah*, dari pada didasarkan pada persepsi indera dan nalar, sebagaimana ilmu-ilmu lain. Menurut al-Gazali, ilmu *mukāsyafah* adalah sejenis ilmu yang diperoleh melalui pewahyuan dan iluminasi atau pengilhaman, dan sebagai sumbernya adalah *lauḥ al-maḥfūẓ*. Dengan ilmu penyingkapan inilah, makna-makna tersembunyi al-Qur'an menjadi diketahui, dan tafsir al-Qur'an tanpa mengambil jalan anggapan atau terkaan menjadi mungkin. Ilmu *mukāsyafah* serupa dengan cahaya yang muncul dalam hati ketika ia dibersihkan dan disucian dari sifat-sifat tercela dan kesalahan. Melalui penyingkapan cahaya ini, banyak hal yang sebelumnya pernah didengar namanya, dan makna yang samar dan umum telah dibayangkan, sekarang menjadi jelas. Ahirnya orang yang mempunyai pengetahuan sejati tentang esensi Tuhan, tentang kediaman dan sifat-sifat kesempurnaan-Nya untuk menciptakan dunia ini dan dunia esok dan tentang cara

[256] Lihat Al-Zarkasi, *Al-Burhān*, j. II, h. 152; Naṣr Hamīd Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, h. 296.

Allah mengatur dunia lain yang berkaitan dengan dunia ini. Orang memperoleh pengetahuan tentang makna kenabian dan tentang makna pewahyuan.[257]

Sumber ilmu *mukāsyafah* adalah *lauḥ al-maḥfūẓ* yang bersinar di dalam cermin hati. *Lauḥ al-maḥfuẓ* ditulisi dengan segala sesuatu yang telah diputuskan Tuhan sampai hari kiamat. Penyingkapan (*tajallī*) kebenaran dari ilmu-ilmu ini (*ḥaqāiq al-'ulūm*) dari cermin kitab ke dalam cermin hati serupa dan sebanding dengan menjejakkan sebuah bayangan yang ada dalam satu cermin dalam cermin kedua menghadap cermin pertama. *Lauḥ al-maḥfuẓ* membentuk dunia spiritual dan dunia korporeal (*al-a'lām al-jasmānī*). Dunia spiritual dengan dunia jasmani merupakan keseluruhan semesta. Dunia spiritual tersembunyi dari kebanyakan orang, yang hanya mengetahui dunia korporeal. Menyangkut dua alam tersebut, al-Gazali selanjutnya mengatakan:

> Manusia berbeda berkaitan dengan kelimpahan atau keterbatasan pengetahuan, dan berkaitan dengan kemuliaan atau kehinaan. Mereka juga berbeda dalam metode pencapaiaannya, karena pengetahuan terjadi bagi sebagian hati melalui ilham Ilahi dengan inisiatif Ilahi (*mubāda'ah*) dan penyingkapan (*mukāsyafah*), sedangkan bagi yang lain ia terjadi melalui pembelajaran (*at-ta'allum*) dan pengkajian (*al-iktisāb*). Lebih-lebih pencapaiannya dapat cepat atau lambat. Pada tahapan (*maqām*) pengetahuan, yakni berada di atas pengetahuan tentang prinsip a priori, tingkatan-tingkatan *manāzil*, pemikir, filosof, nabi dan wali dibedakan, karena derajat pendakian (*darajah al-taraqqī*) pada *maqām* ini tidak dibatasi, karena ketanpabatasan pengetahuan Tuhan. Tingkatan tertinggi (*rutbah*) adalah tingkatan nabi, yang kepadanya semua atau sebagian besar kebenaran disingkap bukan melalui kajian atau usaha,

[257] Al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn,* j. I, h, 17-18.

melainkan melalaui pewahyuan Ilahi (*kasyf Ilāhī*) dalam waktu yang paling cepat.[258]

Memang tidak semua orang mampu menafsirkan al-Qur'an secara esoteris, demikian analisis al-Gazali. Ketidak mampuan itu karena Syetan telah menyelubungi pikiran dan hati manusia sehingga hatinya tidak memiliki akses ke alam *malakūt* dan *lauḥ al-mahfūẓ*. Nabi menyatakan: Kalau bukan karena Syetan yang menutupi hati manusia, mereka pasti dapat melihat alam *malakūt*. Menurut al-Gazali ada empat penghalang yang menghijab manusia untuk dapat menafsirkan al-Qur'an secara esoteris. *Pertama,* perhatian seseorang dialihkan kepada pengucapan huruf yang tepat. Pengalihan dilakukan Syetan untuk memalingkan mereka dari memahami makna firman Tuhan. Ketika pembaca konsentrasi hanya kepada pembacaan huruf bagaimana mungkin ia dapat menyingkap makna batin. *Kedua*, kepatuhan secara membabi buta kepada mazhab (*taqlīd li al-mażhab*). *Ketiga*, karena dosa dan *ḥubb al-dunya*. *Keempat*, kepercayaan yang salah bahwa satu-satunya penafsiran yang valid adalah penafsiran eksoteris.[259]

Bagaimana tafsir isyārī di zaman sahabat bisa dilihat ketika Umar ra merspon QS. Al-Maidah [4] ayat 3 ketika turun:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ

"Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu."

Para sahabat pada saat itu merasa gembira tetapi Umar ra malah menangis kemudian berkata:

ما بعد الكمال إلا نقصان

"Tidaklah setelah kesempurnaan kecuali kekurangan. Ia merasa bahwa ayat ini pun isyarat terhadap dekatnya ajal Rasulullullah Saw, dan memang setelah ayat ini turun, hidup Rasulullah hanya delapan puluh satu hari saja.[260]"

[258] Al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn,* j. III, h, 7.
[259] Al-Gazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn,* j. I, h. 256-257.
[260] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt,* j. III, h. 348.

Banyak ulama yang menyamakan *tafsīr bi al-ra'yi al-fasid* (tafsir rasional yang cacat/heterodoks) dengan ta'wīl. Sebagaimana tafsir dengan ra'yu (dengan akal), ta'wīl pun ada yang benar ada yang keliru, ada yang hak ada yang batil. Dari berbagai pendapat tentang ta'wīl, kelihatannya dapat ditarik kesimpulan bahwa ta'wīl ada yang berarti mengalihkan makna dari yang meragukan atau membingungkan pada makna yang meyakinkan dan menentramkan. Dalam pengertian ini, ta'wīl hanya berhubungan dengan ayat-ayat mutasyabihat. Dan ada ta'wīl yang berarti mengambil makna kedua atau makna batiniah, disamping makna pertama atau makna lakhiriyya. Ta'wīl dalam arti ini berhubungan dengan semua ayat al-Qur'an. Inilah yang lazim dipergunakan dalam tafsir-tafsir sufi.

Ta'wīl dalam dua pengertian di atas, sudah biasa dipergunakan oleh mufassirin. Keduanya tidak dipandang menyesatkan, bahkan dianggap sangat diperlukan. Tanpa ta'wīl, ayat- ayat mutasyabihat akan membingungkan dan menyesatkan. Tanpa ta'wīl, kita akan jatuh pada pemiskinan makna, pengeringan makna ruhaniyyah al-Qur'an.

Setelah periode *al-salaf al-awwal*, keadaan telah berubah. Hampir seluruh ulama telah mengakui perlunya ta'wīl dalam berbagai bentuknya. As-Suyuti, misalnya, menilai majaz, sebagai salah satu bentuk keindahan bahasa. Namun, walaupun mereka telah sepakat menerimanya, perbedaan pendapat timbul dalam menetapkan syarat-syarat bagi penggunaannya.[261]

Setidaknya ada tiga syarat yang menjadi kesepakatan diterimanya tafsir *isyārī,* yaitu: *Pertama,* tafsir *isyārī* tidak bertentangan atau menyimpang jauh dari makna eksoteris teks; *Kedua,* tafsir *isyārī* memiliki saksi atau penguat berupa dalil syar'i dan logika; *Ketiga,* tidak mengklaim bahwa penafsiran esotrisnya merupakan kebenaran tunggal selain makna eksoteriknya. [262]

---

[261] Al-Suyūṭī, *Al-Iṭqān,* j. II, h. 36.

[262] Lihat: 'Abd al-Ḥayyal-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* h. 31; Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j. II, h. 377; Al-Suyūtī, *Al-Itqān fī*

Berdasarkan penelitian penulis tafsir *isyāri* al-Jailāni memenuhi kriteria serta aturan perundang-undangan kaidah tafsir sufistik tersebut. Di dalam tafsirnya al-Jailāni berhasil merealisasikan penafsiran yang moderat dan seimbang dalam dua dimensi eksoteris (*ẓāhir*) dan (*bāṭin*) sekaligus, sebagaimana yang ia yakini dalam konsep *muḥkamāt* dan *mustayābihāt* yang mengambil perumpamaan kisah Nabi Musa dan Khidir sebagai simbol syariat dan hakikat. Harmonisasi antara dimensi dimensi eksoteris (*ẓāhir*) dan (*bāṭin*) ini bisa dilihat ketika al-Jailānī menafsirkan firman Allah surat Āli 'Imrān ayat: 7. Al-Jailāni memahami ayat-ayat *muḥkamāt* sebagai ayat-ayat yang berhubungan dengan keadaan para hamba secara umum sesuai tingkatan-tingkatan mereka di dunia dan akhirat secara hukum, muamalah, dan akidah yang berlaku di antara mereka menyangakut dunia dan akhirat. Sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* ialah ayat-ayat yang berhubungan dengan makrifat dan hakikat yang terdiri dari hikmah dan kemaslahatan yang terkandung di dalam kewajiban talkif, ketaatan, dan ibadah yang dapat mengantarkan manusia kepada makrifat dan hakikat, khususnya bagi *ūlū al-azāim al-ṣaḥīḥah* yang senantiasa bertawajuh menuju samudra tauhid.[263]

Konsistensi al-Jailānī terhadap sistem dogma Islam sebagai *starting point* bagi perjalanan spiritual merupakan hal yang lumrah ditemui dalam karya-karya-nya yang lain. Dalam *Futūḥ al-Gaib*, al-Jailānī menjelaskan,

> Permulaan (perjalanan spiritual) adalah keluar dari kebiasaan menuju ketentuan syariat, lalu menunju ketentutan takdir Tuhan, dan kemudian kembali lagi kepada kebiasaan itu. Syarat utama adalah menjaga semua batasan, sehingga engkau keluar dari kebiasaanmu (yang kurang baik), yang berkaitan dengan hal makanan, minuman, pakaian, istri, tempat tinggal, tabi'at dan watak, menuju

'Ulūm al-Qur'an, j.II, 183; dan Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an,* h. 177.

[263] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 250-251.

perintah syariat dan larangannya, sehingga engkau hanya mengikuti Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya. Hingga akhirnya engkau fana dari kebodohan hawa nafsumu, baik dalam lahirmu maupun dalam batinmu. Maka demikian, dalam batinmu hanya ada hakikat pengesaanmu kepada-Nya, dan dalam lahirmu hanya ada keta'atan dan ibadahmu hanya kepada-Nya, pada setiap perintah dan larangan-Nya.[264]

Selaras dengan penjelasan ini, dalam *al-Fatḥ al-Rabbānī*, al-Jailānī menuturkan bahwa pondasi inti bertasawuf adalah ber-islam, kemudian ber-iman, lalu mengamalkan al-Qur'an dan syariat Nabi, kemudian ikhlas dalam beramal, disertai hati yang ber-tauhid secara sempurna. Hingga dalam tingkatan akhir, seorang mu'min sejati akan fana dari segala sesuatu selain Allah swt.[265] Dengan demikian, ajaran dan dogma Islam, yang dideduksi dari teks-teks al-Qur'ān dan al-Sunnah, merupakan landasan utama dalam proses penyucian jiwa, yang tanpanya seseorang mustahil bisa sampai kepada perjumpaan dengan Tuhan. Eksoterisme sebagai representasi lahir Islam, baik dalam tataran epistemologis maupun aksiologis, merupakan media pengontrol bagi pengetahuan, pengalaman, dan pengamalan kaum sufi, agar tidak lepas kendali. ,Ilmu tarikat adalah inti yang dituju, sementara ilmu syariat berperan sebagai wadah yang melindunginya.[266]

Dalam perkembangan tafsir *isyārī,* al-Jailāni sudah berhasil memoderasi makna eksoteris dan esoteris dalam tafsirnya. Namun apa yang dilakukan al-Jailānī belum bisa dikatakan sempurna, karena dalam penafsirannya ia tidak memisahkan antara makna eksoteris dan esoteris dalam menjelaskan sebuah

[264] 'Abd al-Qādir al-Jailānī, *Futūḥ al-Ghaib* (Dakka: Markaz al-'Ilām al-'Alāmī, 2014), h. 107.

[265] 'Abd al-Qādir al-Jailālī, *Al-Fatḥ al-Rabbānī wa a-Faiḍ al-Raḥmānī* (Bagdad: Mamsyūrāt al-Jamāl, 2007), h. 63.

[266] 'Abd al-Qādir al-Jailālī, *Al-Mukhtaṣar fī 'Ulūm al-Dīn* (Istanbul: Markaz al-Jailānī li-al-Buḥūth al-'ilmiyyah, 2010), h. 247.

ayat. Sehingga para pembaca harus secara apik dan tilik dalam memahami tafsir al-Jailānī, karena penafsirannya ada yang dekat dengan makna teks (eksoteris) dan ada juga yang jauh (esoteris). Hal ini serupa dengan apa yang dilakukan oleh para pendahulunya.

Misalnya, al-Tustarī(w. 283 H), sufi pertama yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan sufistik (*isyārī*), yakni pada aba ke-3 H. Contoh penafsiran al-Tistarī terhadap QS. Al-A'raf[7] ayat 148 berikut:[267]

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ[268]

عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن اهل و ولد، و لا يتخلص من ذلك إلا بعد إفناء جميع حظوظه من أسبابه، كما لم يتخلص عبدة العجل من عبادته إلا بعد قتل النفوس

Menurut al-Tustarī, *'ijlan* (anak sapi) adalah apa saja yang memalingkan manusia dari Allah. Mungkin keluarga atau anak sendiri, yang manusia tidak bisa lepas daripadanya kecuali setelah hilangnya keuntungan-keuntungan yang merupakan sebab terikatnya manusia kepada "anak sapi" tersebut. Sebagaimana umat Musa tidak bisa melepaskan diri dari penyembahan terhadap anak sapi kecuali dengan cara membunuh diri mereka sendiri.

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Tustari hanya menjelaskan makna *ijlan* (anak sapi) secara esoteris. Sedangkan al-Jailānī menafsirkannya secara eksoteris namun tetap memberikan nuansa sufistik di dalamnya. Ayat tersebut al-Jailānī tafsirkan:

(و) من جملة الأسباب الموجبة لإحباط أعمالهم اتخاذهم العجل إلهاً وذلك أنه (أتخذ قوم موسى من بعده) أي من بعد ذهابه إلى الميقات عند ربه (من خليهم) التي ورثوها

[267] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 382.

[268] Dan kaum Nabi Musa, setelah kepergian (Musa ke gunung Sinai) mereka membuat patung anak sapi yang bertubuh dan dapat melenguh (bersuara) dari perhiasan (emas). Lihat: Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 226.

من القبط بتعليم السامري إياهم (عجلا) صورة عجل وبعد ما أذابوا الحلي وصاغوها ألقى السامري عليها ما قبض من تراب حافر فرس جبريل فصارت (جسدا له خوار) صوت كصوت البقر، فقال السامري : هذا إلهكم وإله موسى ، فاتخذوها إلها ، مع أنهم صاغوها بأيديهم من حليهم ، أيأخذون العجل المصنوع إلها أولئك الهالكون في تيه الغفلة والنسيان[269]

"(Dan) di antara alasan yang menyebabkan perbuatan mereka berpaling, mereka mengambil anak sapi sebagai tuhan, dan itu adalah (kaum Nabi Musa, setelah kepergian [Musa ke gunung Sinai] mereka membuat), yaitu, setelah dia pergi ke *mīqāt* dengan Tuhannya (dari perhiasan-perhiasan [emas] mereka), yang mereka warisi dari banhgsa Qibti dengan ajaran orang Samaria kepada mereka (anak sapi) gambar anak lembu dan setelah mereka meleleh dan menempa perhiasan, orang Saamaria itu melemparkan ke atasnya apa yang diambil dari debu kuku kuda Jibril, dan itu menjadi (yang bertubuh dan melenguh) suaranya seperti suara sapi, kemudian orang Samaria itu berkata: Ini adalah Tuhanmu dan Tuhan Musa, jadi ambillah dia sebagai tuhan, meskipun mereka membuatnya dengan tangan mereka sendiri dari perhiasan mereka., kemudian mereka menjadikan patung anak lembu itu tuhan. Mereka adalah orang-orang yang binasa dalam labirin kelalaian dan kelupaan."

Kemudian pada abad ke-4 H, ada Abū Abdurraḥman al-Sulamī (w. 412 H), mufassir yang mencoba mengkodifikasi seluruh pendapat ahli hakikat terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Kitab *Haqāiq al-Tafsīr* karya al-Sulamī mencakup semua surat yang ada di dalam al-Qur'an tetapi ia tidak membahas semua ayat, hanya bagian-bagian tertentu saja yang ia tafsirkan dari ayat-ayat. Al-Sulamī sama sekali tidak mengangkat pengertian–pengertian lahir (eksoteris) dari setiap ayat, melainkan beliau secara langsung memahami ayat-ayat secara *isyārī* (esoteris). Hal ini bisa dilihat ketika al-Sulamī menafsirkan QS. Al-Rahaman [55] ayat 11 berikut :

[269] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. II, h. 154.

فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِۖ

"Di bumi itu ada buah-buahan dan pohon kurma yang mempunyai kelopak mayang."

Di dalam tafsirnya ia memaparkan bahwa Allah swt telah menjadikan dalam hati para wali-Nya kebun keakraban dengan-Nya. Di dalamnya Allah menanamkan pohon-pohon ma'rifah, yang akar-akarnya terhujam dalam rahasia-rahasia mereka dan cabang-cabangnya berdiri tegak menghijau dalam penampakan-penampakan mereka. Mereka memetik buah keakraban tersebut setiap saat. [270]

Berbeda dengan al-Sulamī, al-Jailānī justru menafsirkan ayat tersebut secara eksoteris, dimana penafsirannya sangat dekat dengan makna teks ayat:

(فيها فكهة) كثيرة يتفكهون بها من أنواع الفواكه تقويماً لأمزجتهم وتقوية لها (و) لا سيما (النّخل) التي هي (ذات الأكمام) والأوعية المشتملة على التفكه والتقوت لسائر الأغراض الحاصلة منها.[271]

"(Di bumi itu ada buah-buahan) yang banyak, mereka gunakan dari berbagai jenis buah-buahan itu untuk memperbaiki suasana hati mereka dan memperkuat diri mereka (dan) terutama (pohon kurma) yang (mempunyai kelopak mayang) dan wadah yang berisi buah-buahan dan makanan untuk semua keperluan yang terbuat darinya."

Contoh lain, ketika al-Sulamī menafsirkan QS. Al-Nisa [4] ayat 66:

وَلَوْ اَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنِ اقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَّا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْۗ

"Dan sesungguhnya kalau Kami perintahkan kepada mereka: "Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampungmu", niscaya mereka tidak akan melakukannya kecuali sebagian kecil dari mereka."

Al-Sulamī menafsirkan "membunuh diri", bukan secara fisik tetapi membunuh secara psikis, yakni membunuh dengan

[270] Maḥmūd Basūnī, *Al-Tafsīr wa Manhajuhu* (Kairo, Maṭba'ah al-Amānah, 1997), h. 264

[271] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. V, h. 477.

menghindari keinginannnya, sebab nafsu itu harus dikendalikan, kalau tidak dikendalikan maka nafsu akan mengendalikan kita, sedangkan cara pengendalian nafsu adalah dengan melawan keinginannya. Begitu juga kata "Keluarlah kamu dari kampung halaman" ditafsirkan bukan secara eksoteris tetapi secara esoteris. Maknanya menjadi: keluarlah dari kecintaan kepada dunia dari hati kamu sebab hati itu hanya tempat bagi Allah. Kalau di hati ada Allah maka yang lain keluar, sebaliknya kalau di hati tidak ada Allah maka segala sesuatu masuk ke dalam hati, demikian kata paa sufi. Tidak ada yang melakukan hal itu kecuali hanya sedikit saja. Komentar para sufi, memang hanya sedikit dalam bilangan tetapi banyak maknanya, mereka itulah yang mendapatkan taufiq (pertolongan) dan kewalian yang benar.[272]

Sedangkan al-Jailānī menafsirkannya dengan:

(ولو أنا كتبنا) فرضنا وأمرنا (عليهم أن أقتلوا أنفسكم) في سبيلنا (أو أخرجوا من ديركم) المألوفة التي هي بقعة الإمكان (ما فعلوه) أي المأمور به (إلا قليل منهم) وهم المخلصون المبادرون إلى الفناء في الله ليفوزوا بشرف بقائه[273].

"Dalam menafsirkan ayat tersebut, terlihat al-Jailānī menggunakan pendekatan eksoteris dan esoteris. Dalam meneafsirkan firman Allah: "Dan sesungguhnya kalau Kami perintahkan," ia menggunakan pendekatan bahasa (eksoteris), yakni: "kami wajibkan dan kami perintahkan." Demikian juga redaksi: "kepada mereka: Bunuhlah diri kalian," ditafsirkan, di jalan kami, dan ketika menafsirkan "niscaya mereka tidak akan melakukannya" sebagai, apa yang diperintahkan itu. Namun ketika menafsirkan redaksi: "atau keluarlah kamu dari kampungmu," al-Jailānī menafsirkannya secara *isyārī* (esoteris) ia memaknai kata *diyār* dengan "yang biasa dan menjadi tempat *imkān*". Secara bahasa *imkān* berarti *mumkin,* yaitu tidak pasti ada dan tiada, maka selain Allah dari makhluk ini adalah selamanya sebagai *mumkin.* Maka dalam tasawuf, *mumkin* atau *imkān* adalah alam kerendahan dan bukan tujuan ibadah, jika seseorang beramal untuk tujuan *imkān* maka di jatuh ke alam kerendahan. Begitu juga (esoteris) dengan firman

[272] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 387.
[273] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 410.

"kecuali sebagian kecil dari mereka," ditafsirkannya sebagai, *fanā'* di dalam Allah agar mereka dapat meraih kemulian *baqā'*-Nya."

Dengan demikian tampak perbedaan penafsiran yang dilakukan oleh al-Jailānī dan al-Sulamī. Al-Sulamī selalu menafsirkan ayat al-Qur'an berdasarkan pendekatan esoteris, sedangkan al-Jailānī berusaha mengharmonisasi makna eksoteris dan esoteris.

Mufassir selanjutnya yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan *isyāri* pada abad ke-5 H adalah al-Qusyairī (w. 465 H), pengarang kitab tafsir *Latāif al-Isyārah*.[274] *Laṭāif al-Isyārah* merupakan kitab tafsir yang ditulis secara *ikmālī* (lengkap) dengan pembahasan mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hakikat dan ma'rifat. Kitab tafsir ini ditulis secara sistematis mulai dari surat *al-Fātiḥah* hingga *al-Nās.* Sebagaimana Abū 'Abdurrahman al-Sulamī salah seorang guru al-Qusyairī, al-Qusyairī juga menggunakan metode yang sama dengan gurunya dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan pendekatan sufistik ia mengungkap bahasan ayat denngan tafsiran apik dan mendalam, tetapi cukup dengan bahasa yang singkat dan padat. Metode tafsir yang digunakan oleh al-Qusyairī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah metode *ijmālī* (global). Contoh penafsiran al-Qusyairi terhadap QS. Al-Maidah [5]: 94.[275]

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهٗٓ اَيْدِيْكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَّخَافُهٗ بِالْغَيْبِۚ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan sesuatu dari binatang buruan yang mudah didapat oleh tangan dan tombakmu supaya Allah mengetahui orang yang takut kepada-Nya, biarpun ia tidak dapat melihat-Nya. barang siapa yang melanggar batas sesudah itu, Maka baginya azab yang pedih."

---

[274] Muḥammad Hādī Ma'rifah, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Iran: Al-Jāmiahal-Raḍwiyyah lil'ulūm al-Islāmiyyah, 200), j. II, h. 968.

[275] 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Malik al-Qusyairī, *Laṭāif al-Isyarāt* (Mesir: Al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lilkitāb, t.t), j. I, h. 448.

أباح الصيد لمن كان حلّالا «3» ، وحرّم الصيد على المحرم الذي قصده زيارة البيت. والإشارة فيه أن من قصد بيتنا فينبغى أن يكون الصيد منه فى الأمان، لا يتأذى منه حيوان بحال، لذا قالوا: البرّ من لا يؤذى الذر ولا يضمر الشر. ويقال الإشارة فى هذا أن من قصدنا فعليه نبذ الأطماع جملة، ولا ينبغى أن تكون له مطالبة بحال من الأحوال.

"Dalam menafsirkan ayat di atas al-Qusyairī terlebih dahulu memberikan pemahaman ayat tersebut secara eksoteris. Menurutnya maksud ayat tersebut secara eksoteris adalah: "Berburu dibolehkan bagi yang halal, dan diharamkan berburu bagi orang yang sedang ihram yang hendak berziarah ke Baitullah." Adapun isyarat (esoteris) di dalamnya adalah bahwa barangsiapa yang pergi ke rumah kami, maka ia akan menemukan binatang buruang itu bagian di dalamnya dengan keadaan aman, tidak ada binatang yang tersakiti dalam keadaan apapun. Oleh karena itu mereka berkata: kebaikan itu adalah orang yang tidak menebar bahaya dan tidak menyimpan kejahatan. Dikatakan juga bahwa isyarat dalam ayat ini adalah barangsiapa yang menuju kami maka ia harus meninggalkan ambisi sama sekali, dan dia tidak boleh memiliki permohonan terhadap segala sesuatu."

Sedangkan al-Jailānī menafsirkan ayat tersebut sebagai:[276]

(يأيها الذين ءامنوا ليبلونكم) ويختبرنّكم (الله بشيء) حقير (من الصيد) حال كونكم محرمين يغشاكم بحيث (تناله أيديكم ورماحكم) من غاية قربه هل تأخذونه وتشوشونه، أم تحفظون أمر التحريم وتراعون حقه وما ذلك إلا (ليعلم الله) أي يميز ويفصل (من يخافه, بالغيب) أي من انتقامه في يوم الجزاء عمن لا يخاف ولا يبال بأمره وشأنه (فمن اعتدى) وتجاوز (بعد ذلك) أي بعد ما سمع من الحق ما سمع (فله، عذاب أليم) وعقاب عظيم باعتدائه واجترائه .

"(Wahai orang-orang yang beriman, pasti Allah menguji kalian) dan mencoba kalian (dengan sesuatu) yang remeh (dari binatang buruan) ketika kalian sedang melaksanakan ihram haji dan buruan itu menggoda kalian karena (mudah didapat oleh tangan dan tombak kalian) disebabkan letaknya yang dekat; apakah kalian akan mengambil atau mengganggunya? Ataukah kalian tetap menjaga apa yang diharamkan yang menjadi haknya? Semua itu tidak lain adalah (supaya Allah mengetahui), memisahkan dan memilah antara (orang yang takut kepada-Nya [dari pembalasan-Nya di hari pembalasan]

[276] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 535.

biarpun ia tidak dapat melihat-Nya) dengan orang yang tidak takut dan tidak memedulikan perintah-Nya. (Maka barangsiapa yang melanggar batas) dan melampaui batas (sesudah itu) yakni setelah mendengar kebenaran, (maka baginya azab yang pedih) dan hukuman berat disebabkan tindakan memusuhi dan membangkang terhadap Allah swt."

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Jailānī hanya menafsirkannya secara ekstoris. Hal ini dimungkinkan ketika al-Jailānī menafsirkan ayat tersebut tidak datang *isyārat* ke hati sanubarinya. Hal ini memang banyak ditemukan di dalam tafsirnya, karena sesuai dengan pernyataannya bahwa ia selalu menunggu datangnya kebenaran (*isyārah*) dalam setiap waktu dan keadaan.[277]

Kemudian pada abad ke-7 H Abū Muḥammad Ruzbihān bin Abī Naṣr al-Baqlī al-Syirazī(w. 666 H)mengarang sebuah kitab tafsir *isyārī* yang berjudul *'Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'ān*.[278] Pendekatan yang digunkan oleh al-Syirazī dalam tafsirnya adalah pendekatan *isyārī* atau sufistik. Ia tidak mengangkat tafsiran-tafasiran secara eksoteris (zahir), tetapi beliau langsung memahami ayat-ayat al-Qur'an secara esoteris (*isyārī*). Namun demikian, tetap ia mengakui pentingnya pengungkapan interpretasi al-Qur'an secara eksoteris (zahir) sebelum mengungkap penafsiran secara esoteris. Tetapi dalam aplikasinya tidaklah demikian.[279] Contoh penafsiran al-Syirazi terhadap QS. Al-Taubah [9] ayat 91:[280]

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ

"Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan."

[277] Lihat: Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 34.
[278] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 390.
[279] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 390.
[280] Al-Syirazī, *'Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān*, j.II, h. 37.

وصف الله زمرة أهل المراقبات، ومجالس المحاضرات، و أمرضوا نفوسهم بالرياضات، و أذابوا قلوبهم بدوام الذكر، و جولانها في الفكر،و خرجوا بمقائدهم الصافية عن الدنيا الفانية بمشاهدته الباقية بأن رفع عنهم بفضله حرج الامتحان، و أبقاهم مجالس الأنس و رياض الإيقان، ليس على "الضعفاء" يعني الذيت أضعفهم حمل أوقار المحبة، و لا على المرضى، الذين أمرضهم مرارة الصبابات، و لاعلى الذين لا يجدون ما ينفقون، الذين يتجردون عن الأكوان بتجريد التوحيد و حقائق التغريد. "حرج" عتاب من جهة العبودية و المجاهدة، لأنهم مقتلون بسيف المحبة، مطرحون بباب الوصلة، ضعفهم من الشوق، و مرضهم من الحب، و فقرهم من حسن الرضا.

"Allah mendeskripsikan sekelompok para ahli murāqabah, forum kuliah, diri mereka sakit dikarenakan *riayāḍah,* hati mereka lelah karena sering berdzikir, dan pengembaraan mereka dalam pikiran. Mereka berangkat dengan keyakinan murni mereka dari dunia yang fana, dengan menyaksikannya sebagai masa lalu, dengan rahmat-Nya mengangkat mereka dari ujian kebingungan, dan mengabadikan mereka dalam tempat penuh kesenangan dan taman keyakinan. Bukan bagi mereka yang sakitnya dikarenakan pahitnya susu basi, dan juga bagi orang-orang yang tidak menemukan sumber nafkah mereka. Namun hal itu diperuntukkan bagi mereka yang melepaskan diri dari alam semesta dan menghiasi dirinya dengan tauhid dan hakikat nada. "Harraj" adalah celaan dalam segi ibadah dan mujāhadah, karena mereka dibunuh oleh pedang cinta, mereka dilempar ke gerbang mata rantai, kelemahan mereka adalah kerinduan, penyakit mereka karena cinta, dan kemiskinan mereka dari kepuasan yang baik. "

Berbeda dengan al-Syirazī yang menafsirkannya hanya secara esoteris, al-Jailānī justru menafsirkannya secara eksoteris:[281]

(ليس على الضعفاء) الفاقدين استطاعة الحرب ولو كانوا أصحاء كالنسوان والصبيان والشيوخ (ولا على المرضى) الفاقدين الاستطاعة بعروض العوارض كالعمى والعرج والزمانة وغيرها (ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون) للزاد والسلاح والمركب وغيرها (حرج) أي إثم ومعصية في قعودهم وتخلفهمز

"(Tiada dosa [lantaran tidak pergi berjihad] atas orang-orang yang lemah) yang tidak memiliki kemampuan untuk berperang, bahkan jika

[281] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. II, h. 287.

mereka sehat, seperti wanita, anak-anak, dan orang tua (atau orang-orang yang sakit) yang kekurangan kapasitas karena gejala seperti kebutaan, kepincangan, penuaan, dll. (dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan) untuk perbekalan, senjata, kendaraan, dll. (dosa) yaitu dosa dan kemaksiatan dalam duduknya dan keterbelakangannya."

Pada abad yang sama terdapat kitab tafsir *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah* ditulis oleh Najm al-Dīn Dāyah, ia meninggal sebelum sempat menyelesaikan tafsirnya, lalu disempurnakan oleh 'Alauddīn al-Sammānī. Dengan demikian tafsir ini ditulis oleh dua orang, sama halnya seperti kitab tafsir *Jalālain,* ditulis oleh dua orang Jalāluddīn, yaitu Jalāluddīal-Suyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī. Nama lengkap Najm al-Dīn Dāyah adalah Syaikh Najm al-Dīn Abū Bakr bin 'Abdullah Muḥammad bin Sahadir al-As'adi al-Rāzi, yang terkenal dengan sebutan Dāyah. Ia meninggal pada tahun 654 H. Ia seorang tokoh sufi yang mengambil ṭarīqah dari gurunya Najm al-Dīn Abū al-Janab yang terkenal dengan nama al-Bakrī. Pada awalnya di tinggal di Hawarizm kemudian pada zaman ekspansi Jengish Khan ia pindah ke negri Romawi. Di romawi ia berteman dengan Sadr al-Dīn al-Qunawi dan ia megambil ṭarīqah dari al-Qunawi.[282]

Adapun nama lengkap 'Alauddīn al-Sammānī adalah Aḥmad bin Muḥammad al-Sammanī al-Bayanankī, yang terkenal dengan sebutan 'Alāu al-Daulah wa Rukn al-Dīn. Ia dilahirkan pada tahun 659 H. Ia belajar fikih dan hadis kepada guru-guru yang ada pada masanya hingga mendalam ilmunya. Komentar para pakar, ia adalah seorang imam, *al-jāmi',* banyak bacaannya, ia menentang ajaran Ibn 'Arabi bahkan sempat mengkafirkan Ibn 'Arabi. Ketereangan yangia tulis kurang lebih tiga ratus kitab besar dan kecil. Komentar al-Asnawi, ia adalah seoarang 'alim, mursyid, wali yang memiliki karamah, dan keterangan yangbanyak dalam bidang tafsir dan tasawuf. Di antara karangannya adalah "*Madārij al-Ma'ārij", "Takmīlat al-Ta'wīlāt*

[282] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.

al-Najmiyyah". Menurut penulis *"Kasyf al-Żūnnūn,* al-Sammani pernah tinggal di daerah Tatar, Mongolia. Kemudian kembali dan tinggal di Tibriz, Bagdad. Ia meninggal pada bulan Rajabtahun 736 H.[283]

Untuk dapat memahami dan memercayai tafsir yang ia utarakan ia menulis teori:[284]

لا يؤمن أحد بالذي قلته إلا بعد السلوك و مشاهدته من حيث العيان من هذا البيان

"Seseorang tidak akan memercayai apa yang aku ucapkan kecuali setelah melakukan suluk dan musyahadah secara yakin atas apa yang ia dengan dari penjelasan ini."

Contoh penafsiran al-Sammanī terhadap QS. Al-Tahrim [66]: 11

وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوا امْرَاَتَ فِرْعَوْنَۘ اِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِى الْجَنَّةِ وَنَجِّنِيْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهٖ وَنَجِّنِيْ مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَۙ

"Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim."

Dalam Tafsirnya al-Sammānī menyatakan: (Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang beriman), yakni kekuatan mukminat berupa kekuatan nafsu lawwamah (istri fir'aun), yakni kekuatan salihat yang menerima kebenaran di bawah kekuatan yang merusak yang mendorong ketakaburan. Tidak akan berbahaya daya kekufuran yang merusak apabila daya kekutan yang baik ada dalam dirinya. (ketika ia berkata, wahai Tuhanku bangunlah untukku di sisi-Mu sebuah rumah tangga di surga dan selamatkanlah aku dari Firaun dan perbuatannya dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim), yakni ketika jiwa latifah yang baik yang menerima kebenaran, dalam munajat

[283] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.
[284] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.

kepada Tuhannya berkata: Bangunlah ya Allah untuk ku sebuah rumah di dalam relunghati yang paling dalam.dan dalam munajatnya ia berkata: Ya Allah, selamatkanlah aku dari dara kekuatan yang buruk dan dari para pelau perbuatan yang berbuat jahat dan selamatkanlah aku dari godaan-godaan dan kekuatan-kekuatan batin yang menyesatkan.[285]

Sedangkan al-Jailānī menafsirkannya dengan:

(وضرب الله) أيضاً (مثلا) آخر(للذين ءامنوا أمرأت فرعون) شبّه حال المؤمنين في وصلة الكافرين بحال امرأة فرعون مع فرعون، وعدم تضرر إيمانها منه، بل تأكد إيمانها بصحبة زوجها فرعون - لعنه الله - اذكر (إذ قالت) امرأة فرعون بعدما انكشفت بسرائر التوحيد مناجيةً إلى ربها: (ربّ) يا من رباني بأنواع الكرامة، ووفقني على توحيدك (ابن لي عندك بيتا في الجنة) وذلك لما آمنت حين غلب موسى على السحرة، فآمنوا له بعدما غُلبوا، فقتلهم فرعون، وأمر بزجرها، وأوتدها بالأوتاد الأربعة في حر الشمس، حتى ترجع عن الإيمان ولم ترجع، ثم أمر اللعين أن يوضع فوقها صخرةً عظيمةً، فقالت حينئذٍ مناجيةً مع ربها من كمال تحننها وانكشافها: رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة (ويجنني من فرعون) الخبيث (وعمله) السيئ (و) بالجملة (نجني من القوم الظلمين) الخارجين عن ربقة عبوديتك بإيمانهم بهذا اللعين الطاغي، واعتقادهم بألوهيته وربوبيته، فماتت قبل وضع الصخرة.[286]

"(Dan Allah membuat) juga (perumpamaan) lain (istri Firaun bagi orang-orang yang beriman) menyamakan keadaan orang-orang mukmin dalam hubungan orang-orang kafir dengan keadaan istri Fir'aun dengan Fir'aun, dan tidak membahayakan keimanannya dari Firaun, sebaliknya imannya diteguhkan yang ditemani istrinya Firaun. Semoga Allah melaknatnya. Ingatlah (ketika ia berkata) istri Firaun setelah ia *mukāsyafah* dengan segala rahasia tauhid, berdoa kepada tuhannya (Wahai Tuhanku) Wahai Engkau yang membesarkanku dengan segala kemuliaan, dan berilah aku taufiq dalam tauhidmu (bangunkan untukku bersamamu sebuah rumah di surga) dan saat itulah aku beriman ketika Musa mengalahkan para dukun, lalu mereka beriman kepadanya setelah mereka ditaklukkan, maka Firaun membunuh mereka, dan memerintahkan dia untuk ditegur, dan memancangkannya dengan empat pasak di panas matahari, sampai dia berbalik dari iman dan tidak kembali. Kemudian dia memerintahkan yang terkutuk untuk

[285] Al-Żahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* j.II, h. 394.
[286] Al-Jailānī, Tafsīr al-Jailānī, j. VI, h. 127.

menempatkan sebuah batu besar di atasnya, dan dia berkata pada saat itu, dalam permohonan kepada Tuhannya dari kesempurnaan kelembutan dan keterbukaannya: Tuhanku, bangunkan untukku dengan-Mu sebuah rumah di surga. (dan selamatkanlah aku dari Fir'aun) kejahatan (dan perbuatannya) yang tercela (dan) secara umum (selamatkanlah aku dari kaum yang zalim) yang keluar dari ikatan penghambaanmu dengan keyakinan mereka pada tiran terkutuk ini, dan keyakinan mereka pada ketuhanannya, jadi dia meninggal sebelum batu itu diletakkan."

Berbeda dengan al-Sammānī, al-Jailānī tidak hanya menafsirkan ayat tersebut secara esoteris, justru al-Jailānī lebih banyak mengungkap kisah istri Firaun dalam ayat tersebut, yang berarti al-Jailānī menafsirkannya secara ektoris. Namun tetap terdapat nuansa esoteris dalam penafsirannya, yakni dalam redaksi "istri Firaun setelah ia *mukāsyafah* dengan segala rahasia tauhid"

Selanjutnya, pada abad ke-8 H, Niẓām al-Dīn Ibn al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Khurasanī al-Naisābūrī, populer dengan sebutan Niẓām al-A'raj (w. 728 H), mengarang sebuah kitab tafsir yang bergenre *isyāri* berjudul *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān* yang terkenal dengan dengan sebutan tafsir *al-Naisābūrī* yang dinisbatkan kepada nama penulisnya sendiri.

Al-Naisābūrī memiliki metode tersendiri dalam upaya menafsirkan al-Qur'an, yang mungkin tidak dimiliki oleh mufassir sufi yang lain. Dalam tafsirnya beliau menempuh langkah-langkah sebagai berikut:

1. Memulai pembahasan dengan menerangan segi-segi qira'at, dengan menyebutkan berbagai macam bacaan yang dinisbahkan kepada imam yang sepuluh.
2. Membagi ayat-ayat dalam kelompok-kelompok pokok pembicaraan dan membahas ajaran-ajaran yang terkandung dalamtiap-tiap kelompok ayat.
3. Setelah kedua langkah itu, ia memulai penafsiran dengan menyebutkan kaitan antara ayat yang sedang ditafsirkan

dnegan ayat yang mendahuluinya. Kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan pengertian ayat-ayat yang dengan susunan kuat, yang menunjukkan keluasan ilmu bahsasa, gramatika dan bayannya.

4. Setelah ia selesai menafsirkan ayat secara eksoteriknya (*ẓāhir*), seringkali dijumpai ia menambahkan penjelasan ayat secara esoterik (*bāṭin/ isyārī*), berdasarkan atas apa yang Allah anugrahkan kepada dirinya, atau menyebutkan pendapat-pendapat para sufi terhadap maksud dari ayat tersebut.

Sebagai contoh, ketika al-Naisabūrī menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat [2] 67:

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً ۗ

"Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina."

Setelah menerangan ayat secara eksoteris, al-Naisābūrī berkata: ta'wīl "menyembelih sapi" dalam ayat di atas merupakan isyarat terhadap penyembelihan nafsu bāhimiyyah (nafsu kebinatangan), dengan pisau riyāḍah (pelatihan ruhani), sebab menyembelih nafsu kebinatangan dapat mengakibatkan hidupnya ruh qalbu (kehidupan ruhani), dan itulah yang dinamakan jihād akbar (perjuangan yang lebih besar). Sebagaimana terungkap dalam statemen populer para sufi:[287]

موتوا قبل أن تموتوا

"Matilah kamu sebelum kamu mati"

[287] Teks asli

ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإن في ذبحها حياة القلب الروحاني وهو الجهاد الأكبر

Lihat: Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qummī al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H), j. I, 314.

Dalam sebuah syair disebutkan:[288]

اقتلوني يا ثقاتي- إن في قتلي حياتي و حياتي في مماتي- ومماتي في حياتي

"Bunuhlah aku wahai kepercayaanku- Sesungguhnya dalam matiku ada kepercayaanku."

Kehidupanku ada dalam matiku- Dan matiku ada dalam hidupku.

Matilah dengan kehendamu maka hiduplah kamu dengan karaktermu. Sufi yang lain menyatakan: "Matilah kamu dengan tabi'at maka hiduplah kamu dengan hakikat". Apakah itu? Al-Naisabūrī menulis: Itulah nafsu kebinatangan, yaitu nafsu yang tepat dibunuh dengan pedang kebenaran.[289]

Ayat selanjutnya berbunyi lā fāriḍun (tidak tua), maksudnya tidak dalam usia tua hingga lemah untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban dalam menempuh jalan (suluk). Wa lā bikr, tidak pula dalam puncak usia muda, yang masih terbuai oleh kenikmatan hidup. Pertengahan antara keduanya, karena Allah telah berfirman: "Sehingga apabila sudah cukup dewasa dan telah mencapai usia empat puluh tahun." Sapi betina berbulu kuning merupakan isyarat kuningnya wajah para ahli *riyāḍah. Fāqi'un launuha:* kuning tua warnanya, maksudnya warna kuning yang indah, bukan kuning kotor, warna kuning yang indah itu adalah rona wajah orang-orang yang saleh.[290]

---

[288] Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314.

[289] Teks Asli

وقال بعضهم: مت بالطبيعة تحيا بالحقيقة ما هِيَ قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ نفس تصلح للذبح بسيف الصدق

Lihat: Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314; Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.1995), h.85;

[290] Teks asli

لا فارضٌ في سن الشيخوخة فيعجز عن وظائف سلوك الطريق لضعف القوى البدنية كما قيل: الصوفي بعد الأربعين بارد وَلا بِكْرٌ في سن شرخ الشباب يستهويه سكره عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ لقوله حَتَّى إذا

Dalam penafsiran yang dilakaukan oleh al-Naisābūrī di atas, penulis menyimpulkan bahwa ia telah berhasil memoderasi makna eksoteris dan esoteris secara sempurna, karena dalam penyajian kitab tafsirnya ia mengklasifikasikan makna eksoteris dan esoteris secara sistematis. Sementara itu al-Jailānī menafsirkan ayat tersebut dengan:[291]

(و) اذكر يا أكمل الرسل لمن تبعك من المؤمنين من سوء معاملة بني إسرائيل مع موسى عليه السلام ، وقبح صنيعهم معه ، ومجادلتهم بما جاء به من عند الله جهلاً وعناداً ليتنبهوا ويتفطنوا على أن الإيمان بنبي يوجب الانقياد والإطاعة له وترك المراء والمجادلة معه والمحبة والإخلاص معه وتفويض الأمور إليه، وهو إلى الله، ليتم سر الربوبية والعبودية والنبوة والرسالة والتشريع والتكاليف والتوسل والتقرب والوصول وذلك (إذ قال موسى لقوميه) حين حدثت الفتنة العظيمة بينهم وهي : أنه كان فيهم رجل من صناديدهم له أموال وضياع وعقار كثيرة وله ابن واحد ، وبنو أعمام كثيرة فطمعوا في أمواله قتلوا ابنه ليرثوه وطرحوه على الباب ، فأصبحوا صائحين فزعين يطالبون القاتل ، فأراد الله تفضيحهم وتشهيرهم ، فأمر موسى بأن قال لهم (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) فلما سمعوا قوله استبعدوه وتحيروا في أمرهم ومن غاية استبعادهم (قالوا) على طريق المعاتبة: (أ) تعتقد أنت يا موسى الداعي للخلق الى الحق (تتخذنا هزوا) أي تأخذنا باستهزاءٍ وسخرية ونحن محل استهزائك مع أنه لا يليق بك وبنا (قال) موسى مستبعداً و مستعيذاً: (أعوذ بالله أن أكون من الجهلين) المستهزئين بالناس، بل ما أتبع إلا ما يوحى إليّ، فلما سمعوا استبراءه واستعاذته خافوا من الابتلاء فأوجس كلامهم خيفة في نفسه، لكونهم خائنين، واشتغلوا بتدبير الدفع، وشاوروا وأقر رأيهم على أن نووا في نفوسهم تلك البقرة المخصوصة المعلمة المعلومة عندهم بالشخص وبعد ذلك سألوه عن تعيينه بأن،

"(Dan) ingatlah, wahai Rasul yang paling sempurna, kepada pengikutmu dan kalangan orang-orang mukmin, mengenai buruknya sikap Bani Israil terhadap Musa as, buruknya perbuatan mereka terhadapnya, bantahan yang mereka lontarkan terhadap ajaran yang dibawanya (Musa) dari Allah; sebagai bentuk kebodohan dan pembangkangan; agar orang-orang mukmin memperhatikan dan mengetahui bahwa iman kepada seorang nabi itu menuntut ketundukan, ketaatan, kesetiaan untuk mengikuti, tidak mendebat,

---

بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً [الأحقاف: 15] . بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ إشارة إلى صفرة وجوه أصحاب الرياضات فاقِعٌ لَوْنُها يريد أنها صفرة زين لا صفرة شين فإنها سيماء الصالحين.

Lihat: Al-Naisābūrī, *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān*, j. I, 314.

[291] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, j. I, h. 84-85.

mencintai, ikhlas, serta menyerahkan segala urusan kepadanya; karena dia akan menyerahkannya lagi kepada Allah sehingga rahasia *rubūbiyah, 'ubūdiyah, nubuwwah, risālah, tasyrī', taklīf, tawassul, taqarrub,* dan *wuṣūl* dapat tergenapi, yakni (ketika Musa berkata kepada kaumnya), ketika ada fitnah besar antara mereka, saat di antara mereka ada seorang laki-laki dari pemuka mereka yang memiliki banyak harta, tanah, dan rumah yang banyak. Pemuka ini memiliki anak tunggal dan beberapa sepupu menginginkan hartanya. Lalu, para sepupu itu membunuh anak tunggal itu untuk merebut warisannya. Mayat anak naas itu dicampakkan begitu saja di muka pintu, maka pada pagi harinya, penduduk terkejut dan menuntut ditangkapnya pembunuh. Allah pun ingin mempermalukan dan menyebarluaskan berita para pembunuh itu, maka Allah memerintahkan Musa agar berkata kepada mereka (Sesungguhnya Allah menyuruh kalian untuk menyembelih seekor sapi betina) ketika mereka mendengar ucapan Musa, mereka pun menganggap itu bukan solusi dan kebingungan menghadapi perkara yang mereka alami. Saking dalamnya anggapan kemustahilan itu (mereka berkata) dengan nada mengecam (Apakah) kau, wahai Musa yang menyeru kepada kebenaran (hendak menjadikan kami buah ejekan), kau jadikan kami sebagai bahan olok-olok. Kau jadikan kami sebagai ejekanmu, padahal sebenarnya itu tidak layak bagimu dan kami. (Berkata) Musa, dengan menyanggah dan memohon pertolongan kepada Allah (Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang bodoh) yang gemar mempermalukan orang lain. Tetapi, aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku. Setelah mereka mendengar pengelakan Musa dari anggapan itu dan perlindungan yang dipanjatkan Musa, mereka pun takut ditimpa bencana. Di dalam hatinya, Musa mengkhawatirkan ucapan orang-orang itu karena mereka adalah orang-orang yang gemar berkhianat, sementara mereka sibuk merancang penolakan. Mereka lalu berembuk dan mengambil keputusan bahwa mereka semua berniat untuk mencari sapi istimewa yang sebenarnya sudah mereka tandai dan ketahui. Setelah itu, mereka bertanya kepada Musa untuk menunjukkan sapi itu. "

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Jailānī lebih banyak mengunngkapkan makna ekstoris yang berkaitan dengan kisah nabi Musa as dengan Bani Israil. Hal ini seperti riwayat-riayat

yang terdapat dalam kitab tafsir al-Tabarī.[292] Namun terdapat pula pemaknaan sufistik yang disisipkan oleh al-Jailānī yakni dalam redaksi, "rahasia *rubūbiyah, 'ubūdiyah, nubuwwah, risālah, tasyrī', takĪif, tawassul, taqarrub,* dan *wuṣūl* dapat tergenapi."

Tampak perbedaan yang signifikan dalam penafsiran al-Naisābūrī dan al-Jailānī, di mana al-Naisāburī secara sistematis mengklasifikasikan makna eksoteris dan esoteris, yang dalam bahasa penyajian kitab tafsirnya disebut dengan *al-qirā'at, al-wuqūf, al-tafsīr,* dan *al-ta'wīl.* Sedangkan al-Jailānī masih menyatukannya dengan metode *ijmālī.*

Kemudian, pada abad 12 H, mufassir besar yang menulis kitab tafsir *Rūḥ al-Bayān* adalah al-Imam al-Syaikh Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruṣawī. Ia meninggal pada tahun 1137 H. Ia merupakan seorangsufi berkebangsaan Persia, tetapi hidup, tumbuh, dan mengembangkan karir intelektualnya di Turki. Karya tafsirnya merupakan tafsir sufi terbesar pada zamannya.

Pola penafsiran yang dilakukan Ismā'īl Ḥaqqī mula-mula mengungkap makna-makna setiap ayat secara ekstoris, gamblang, luas dan mendalam dengan menggunakan pendekatan riwayat yang sahih dari Nabi. Setelah itu baru beliau menulis pemaknaan ayat secara esoteris. Dalam upaya pemahaman teosofinya, ia banyak mengutip pernyataan para sufi besar yang telah mendahuluinya. Dalam hal itu aspek kebahasaan amatdiperhatikan dalam upaya memahami setiap ayat yang tengah dikaji. Sehingga karenanya, paduan antara pendekatan kebahasaan, pemaknaan secara eksoteris melalui pengambilan riwayat yang sahih dari para salaf, juga pengambilan pendapat dari para sufi salihin, menjadikan tafsir *Rūḥ al-Bayān* ini lengkap dan komprehensif. Itulah sebabnya tafsir ini, juga dipandang para ahli sebagai tafsir yang berhasil memadukan tafsir eksoteris dan tafsir esoteris.

[292] Lihat: Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī,* j. II, h. 182-187.

Sebagai contoh, Ismā'īl Ḥaqqī mengurai pemaknaan secara komprehensif terhadap QS. Al-Fatihah [1] ayat 7 berikut:

صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّاۤلِّيْنَ

"(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."

Kedudukan kalimat: صراط الذين adalah sebagai *badal kulli min kull* dari kata *ṣirāṭ* yang ada sebelumnya. Yang dimaksud *in'ām* (memberi nikmat) adalah menyampaikan nikmat. Pada asalnya nikmat itu adalah kondisi yang dirasakan enak dan menyenangkan oleh manusia, lalu dipergunakan untuk sesuatu yang dinikmati manusia berupa kenikmatan beragama dengan agama yang haq. Selanjutnya, Ismā'īl Ḥaqqī, mengutip pendapat seorang sufi besar sebagai berikut: Berkata Abū al-Abbas Ibn 'Aṭa': Mereka yang diberi nikmat oleh Allah itu ada beberapa tingkatan. Mereka itu adalah: *Pertama,* orang-orang yang 'arif. Allah memberi nikmat kepada mereka berupa ma'rifah. *Kedua,* para wali. Allah memberi nikmat kepada mereka berupa sifat benar, rida, yakin, dan suci. *Ketiga, al-abrār.* Allah memberi nikmat kepada mereka berupa sifat *hilm,* dan kasih sayang. *Keempat, al-murīdūn.* Allah memberi nikmat kepada mereka berupa manisnya ketaan. Sedangkan yang *kelima,* adalah orang-orang mukmin. Allah memberi nikmat kepada mereka dengan istiqamah. Menurut pendapat pakar yang lainnya: tingkatan-tingkatan itu adalah para Nabi, para penegak kebenaran, para syuhada, dan para salihin. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam QS. Al-Nisa [4]: 69:[293]

[293] Ismā'īl Ḥaqqī bin Muṣṭafa al-Istanbūlial-Ḥanafī al-Khalwatī, *Rūḥ al-Bayān* (Beirut: Dāral-Fikr, t.t), j. I, h. 21.

فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاۤءِ وَالصّٰلِحِيْنَ

"Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, Para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh."

Selanjutnya, Ismā'īl Ḥaqqi, mengupas, mengapa kata *al-ṣirāṭ* dalam ayat di atas dihubungkan dengan "hamba-hamba-Nya", sementara dalam ayat lain dihubungkan dengan "diri-Nya sendiri", misal ayat:

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا

"Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus.[294]"

Demikian juga kata *al-dīn* dan *al-hudā,* kadang-kadang dihubungkan dengan Allah swt seperti firman-Nya:[295]

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ

"Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah.[296]"

قُلْ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ ۙ

"Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk (yang harus diikuti) ialah petunjuk Allah.[297]"

Terkadang kata-kata itu dinisbatkan kepada hamba-Nya, seperti firman Allah:[298]

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ

"Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu (QS Al-Maidah: 3)"

فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ

"Maka ikutilah petunjuk mereka. (QS.Al-An'am: 90)"

---

[294] QS. Al-An'am[7]: 153
[295] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.
[296] QS. Ali Imran[3]: 83
[297] QS. Ali Imran[3]: 73
[298] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.

Dalam semua itu ada beberapa rahasia yang tersembunyi: *Pertama,* menjelaskan bahwa semua itu bagi Allah adalah syariat dan setiap syariat pasti ada manfaatnya untuk para pemeluknya. Sebagaimana firman Allah:[299]

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ

" Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama.[300] "

Kedua, bagi Allah ada keridaan dan ada ikhtiar. Sementara bagi kita ada jalan untuk mencapai suluk dan *i'timār* (menerima perintah). *Ketiga,* bahwa Allah menghubungkan hal termaksud kepada diri-Nya secara pasti agar hamba merasa takjub. Sementara Allah menghubungkan diri-Nya kepada hamba-Nya, merupakan *taṣliah* (obat pelipur lara) terhadap hati seorang hamba. Terakhir, Allah menisbatkan diri-Nya kepada hamba-hamba-Nya, hal ini mengandung isyarat memuliakan dan mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ila Allah*).[301]

Senada dengan apa yang ditafsirkan oleh Ismā'īl Ḥaqqi, al-Jailāni menafsirkannya sebagai berikut:

(صرط الذين أنعمت عليهم) من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحَسُن أولئك رفيقاً (غير المغضوب عليهم) من المترددين الشاكّين المنصرفين بمتابعة العقل المشوب بالوهم عن الطريق المستبين (ولا الضالين) بتغريرات الدنيا الدنية وتسويلات الشياطين عن منهج الحق ومحَجَّة اليقين . آمين إجابةً منك يا أرحم الراحمين

"(Jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat kepada mereka) dari kalangan para nabi, *ṣiddiqīn, syuhadā',* dan orang-orang saleh, yang menjadi teman-teman terbaik (bukan orang yang Engkau murkai) yaitu orang-orang yang ragu dan lari dari jalan kebenaran yang terang karena mengikuti akal yang penuh dengan ilusi (dan bukan orang-orang yang sesat) disebabkan fatamorgana dunia yang hina dan godaan setan yang menyimpang dari jalan kebenaran dan hujah yang meyakinkan. *Āmīn,* kami berharap ijabah dari-Mu, wahai Dzat yang paling penyayang di antara para penyayang."

[299] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21.
[300] QS. Al-Syūra[42]: 13
[301] Ismā'īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, j. I, h. 21-22.

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Jailānī tidak sekomprehensif Ismā'īl Ḥaqqi. Dikarenakan metode yang digunakan berbeda, Ismā'īl Ḥaqqi dengan *tahlīlī,* sedangkan al-Jailāni *ijmālī.* Namun dalam menafsirkan orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah keduanya memiliki kesamaan, mengkategorisasikan empat kalangan. Ismā'īl Ḥaqqi menafsirkannya dengan: *'ārif*, para wali, *al-abrār* dan *al-murīdūn.* Sedangkan al-Jailānī: para nabi, *ṣiddiqīn, syuhadā',* dan orang-orang saleh.

Terakhir tafsir sufi yang muncul belakangan di abad 19 M/ 13 H adalah kitab tafsir *Rūh al-Ma'ānī,* karya al-'Allāmah al-Muhaqqiq Syihāb al-Dīn al-Sayyid Muḥammad al-Alūsi al-Bagdadī, seorang mufti di negri Bagdad. Ia meinggal pada tahun 1270 H. Kecuali sebagai seorangsufi, ia juga adalah mujtahid (ahli fikih) dan ahli hadis. Ia mengerti betul tentang keberatan para ahli tafsir eksoteris yang tidak mau menerima tafsir sufi, terutama yang berkaitan dengan penafsiran esoterisnya. Di dalam kitab tafsirnya ia banyak mengemukakan pembelaan terhadap tafsir sufi.[302]

Tafsir yang ia tulis merupakan salah satu tafsir yang amat besar, luas dan komperhensif. Pola penafsiran yang ia gunakan: *Pertama,* ia menghimpun riwayat-riwayat dari para ulama salaf dan sekaligus memasukkan pendapat-pendapat ulama khalaf yang dapat diterima. *Kedua,* ia menyusun secara sistematis pemahaman melalui teks ayat (eksoteris) dan penafsiran yang dikehendaki melalui isyarat (esoteris). Ia mencoba memadukan kedua bentuk penafsiran tersebut secara sinergis.

Sebagai contoh aplikasi pola penafsirannya, ia menafsirkan QS. Al-Baqarah [2] ayat 55 sebagai berikut:

[302] Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibnu 'Arabi* (Jakarta: Disertasi Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hiayatullah, 2007), h.75

وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ

“Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum Kami melihat Allah dengan terang, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya."

Secara esoteris, al-Alūsī menafsirkan: (Ketika kamu berkata), wahai inti hati, kami tidak akan beriman dengan iman hakiki sehingga kami sampai ke maqam *musyāhadah*. Lalu menimpalah kepada kamu sekalian sambaran kematian yaitu *al-fana'* dalam *tajalli al-żāt* padahal kamu melihat dan menyaksikannya. Kemudian kami membangkitkan kamu dengan kehiduan hakiki dan baqa (kekal) setelah fana (hancur), agar kamu berterima kasih kepada-Ku atas nikmat yang diberikan, mengesakan Tuhan dan sampai dengan suluk menuju Tuhan. Kemudian kami melindungimu dengan perlindungan tajalli sifat sebab tajalli sifat dapat menghalangi matahari zat.[303]

Sedangkan al-Jailānī menafsirkannya dengan:

(و) اذكروا أيضاً (إذ قلتم) لموسى عند دعوتكم إلى الإيمان والهداية: (يموسى) المدعي للرسالة، الداعي إلى الله بمجرد الإخبار (لن نؤمن لك) ولما جئت به من عند ربك (حتى نرى الله) المرسِل (جهرة) ظاهراً من غير حجاب كما يرى بعضنا بعضاً (فأخذتكم الصعقة) النازلةُ من عين قهرنا وغضبنا لإنكاركم ظهورنا الذي هو أظهر من الشمس، بل الشمس إنما لمعةٌ من لمعات ذاتنا (وأنتم) حين ترونها (تنظرون) متحيرين والهين بلا تدبير وتصرُّف، إلى أن صرتم فانين مقهورين تحت قهرنا.[304]

“(Dan) ingatlah juga oleh kalian (ketika kalian berkata) kepada Musa saat dia menyeru kalian untuk beriman dan mengikuti petunjuk hidayah (Wahai Musa), engkau yang mengaku sebagai pengemban risalah kerasulan sekaligus penyeru kepada Allah melalui pemberitahuan tanpa mukjizat (kami tidak akan beriman kepadamu) dan kepada ajaran yang engkau bawa dari Tuhanmu (hingga kami melihat Allah) yang mengutus (dengan terang), secara nyata tanpa

[303] Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin Abdillah al-Ḥusainī al-Aalūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīral-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Maśānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1435 H), j. I, h.262-263.

[304] Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī,* j. I, h. 76-77.

hijab seperti kami saling melihat satu sama lain (karena itulah kalian disambar halilintar) yang turun dari sifat *al-Qahhar* yang sangat dalam dan kemurkaan Kami akibat pengingkaran kalian terhadap kehadiran Kami yang lebih nyata daripada matahari. Bahkan matahari hanyalah secercah dari kilauan Dzat Kami (dan kalian) ketika itu terjadi (menyaksikan) dengan penuh keangkuhan dan ketakutan sehingga kalian tidak mampu berpikir dan berbuat apa-apa, sehingga kalian menjadi orang-orang yang *fanā'* dan berada di bawah keperkasaan Kami."

Berbeda dengan Al-Alūsi yang menjelaskan penafsiran secara isyārī (esoteris) setelah terlebih dahulu mengungkap penafsiran secara ẓāhir (eksoteris), al-Jailānī melakukan penafsiran eksoteris dan esoateris secara bersamaan, tanpa memisahkannya. Namun hal ini bisa dimaklumi karena keduanya berbedang dalam metode penafsiran, al-Alūsi dengan *tahlīlī,* sedangkan al-Jailāni *ijmālī.*

Setelah mengkomparasikan penafsiran al-Jailānī dengan beberapa tokoh sufi yang disebutkan di atas maka apa yang dilakukan oleh al-Jailānī, yakni mengharmonisasikan makna ekosteris dan esoteris al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan apa yang dilakukan oleh al-Tustarī, al-Qusyairī, al-Naisābūrī, Ismā'īl Ḥaqqi, dan al-Alūsi. Al-Jailānī berbeda dengan beberapa mufassir yang hanya menafsirkan ayat al-Qu'ran secara esoteris, yakni al-Sulamī, al-Syirazī, dan al-Sammanī.

Metode yang digunakan dalam tafsir al-Jailānī adalah *ijmālī* (global), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Metode ini menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an.[305]

Ada beberapa ayat yang mau tidak mau harus ditafsirkan secara lafzi melihat tidak adanya isyarat dalam ayat tersebut.

[305] Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988), h. 13

Tetapi dalam pembukaan dan penutup semua ayat, al-Jailānī menggunakan syarh isyāri sesuai dengan tema dan tujuan suatu surat.

Walaupun apa yang dilakukan oleh al-Jailānī masih belum sempurna untuk memisahkan makna eksoteris dan esoteris ayat al-Qur'an, namun al-Jailānī berhasil memadukan kedua makna tersebut secara sinergis. Karena karyanya bukan semata-mata mengandalkan ilmu dan pemhaman seperti yang lazim terdapat di pelbagai kitab tafsir lain, tetapi tafsirnya lebih banyak bertumpu pada pemaparan berbagai sugesti yang menghidupkan ruh serta dapat menumbuhkan ketakwaan, dan juga merupakan kompilasi inspirasi dan isyarat yang seiring dengan irama kehidupan, ruh, dan gerak yang muncul dari qalbu ahli ibadah yang selalu berhubungan dengan Allah swt. Karya tulisnya ini menjadi manifestasi dari segenap perasaan, emosi, gerak, inspirasi, isyarat, dan curahan qalbu al-Jailānī.

BAB 5

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian ini, maka penulis berkesimpulan bahwa tafsir isyari Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailāni dalam perspektif *hermeneutika fusion of horizons* Gadamer meliputi *dirāsāt mā fī al-naṣ* (studi atas apa yang ada di dalam teks) dan *dirāsāt mā haula al-naṣ* (studi atas sesuatu yang melingkupi teks). Dalam proses penafsirannya al-Jailāni memerhatikan dan mengasimilasi dua horison utama, yakni horison teks al-Qur’an dan horison dirinya. Dalam menganalisis makna eksoteris al-Qur’an (*dirāsāt mā fī al-naṣ*) al-Jailāni menggunakan tiga prianti utama, yakni: bahasa; ayat al-Qur’an; dan hadis, sedangkan dalam mengelaborasi dan mengeksplorasi makana esoteris al-Qur’an (*dirāsāt mā haula al-naṣ*) al-Jailāni menggunakan: simbol (*ramz*) intuisi; makrifat; dan hakikat.

Tafsīr *isyārī* Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailāni tidak mendekonstruksi atau mereduksi makna literal al-Qur’an, karena hermeneutika al-Jailānī berasal dari empat tingkatan ilmu yang diklasifikasikannya. *Pertama, ‘ilm al-ẓāhir* yakni syariah berkaitan dengan perintah dan larangan sereta hukum segala sesuatu. *Kedua, ilm al-ṭarīqah* yang berkaitan dengan makna batin dari syariah. *Ketiga, ‘ilm al-ma’rifah* yang berkaitan dengan makna ilmu *ṭarīqah. Keempat, ‘ilm al-haqīqah* yang berkaitan dengan batiniahnya segala sesuatu yang bersifat batin. Menururt al-Jailānī manusia sempurna harus mempelajari dan mengetahui semua ilmu ini dan mencari jalan untuk meraihnya.

Tafsir dalam perspektif al-Jailānī merupakan penjelasan untuk memberikan pemahaman kepada kaum awam, sedangkan

ta'wil adalah uraian terhadap makna batin melalui ilham yang diterima seorang mukmin sejati. Ta'wil hanya diperuntukan kepada hamba Allah yang istimewa, yang berpendirian teguh, setia kepada cita-cita ruhani, dan menguasai ilmu untuk memilah antara yang sahih dan yang batil. Layaknya pohon kurma yang akarnya menghujam ke bumi, kaki mereka berdiri kokoh di alam materi ini; dan bagaikan pohon kurma yang rantingnya menjulang ke angkasa, hati dan pikiran mereka menjulang meraih ilmu samawi. Berkat karunia dari Allah swt, keimanan yang tanpa keraguan bertahta di pusat hati mereka. Tingkat keimanan ini sejajar dengan paruh kedua kalimat tauhid: *lā ilāha illallah,* "kecuali Allah", yang menegaskan keesaan. Manusia tidak akan mencapai hakikat kecuali dengan menyucikan dirinya, karena sifat-sifat duniawi tidak akan meninggalkannya hingga ia meraih hakikat. Itulah kebenaran dan kebahagiaan sejati. Ketika ia mencapai ilmu tentang hakikat Allah, semua kebodohannya sirna. Tingkatan ini takkan bisa dicapai melalui pembelajaran. Hanya Allah yang dapat mengajarkannya, tanpa perantara. Dialah satu-satunya guru yang memberikan suatu pengetahuan seperti yang diberikan kepada Khidir. Orang yang dianugrahi pengetahuan ini akan meraih tingkatan makrifat sehingga ia mengenal Tuhannya dan menyembah-Nya. Dalam tahap ini, ia akan dapat melihat ruh suci dan kekasih Allah, yakni Nabi Muhammad saw, yang akan berbincang dengannya mengenai segala sesuatu, dari awal hingga akhir. Semua nabi dan orang suci akan memberinya kabar gembira mengenai janji persatuan dengan Sang Kekasih. Orang yang tak dapat menemukan ilmu ini dalam dirinya tidak akan menjadi orang bijak meskipun membaca jutaan buku. Hasil yang dapat diharapkan dari pencapaian ilmu lahir tentang berbagai hal yang bersifat pasti adalah surga; semua yang akan dilihatnya di sana adalah menifestasi sifat-sifat Allah dalam bentuk cahaya. Sempurna apa pun pengetahuannya mengenai hal-hal yang nyata dan abstrak takkan bisa membantunya memasuki kawasan suci, yang dekat kepada Allah. Sesorangharus terbang menuju ke

sana. Agar bisa terbang, ia butuh dua sayap. Hamba sejati Allah adalah orang yang terbang ke sana dengan sayap ilmu lahir dan ilmu batin, tak pernah berhenti di tengah jalan, dan tak pernah terhambat.

Pada hermeneutika al-Jailānī, seperti hermeneutika sufi lainnya, menggali rahasia dan makna Al-Qur'an yang lebih dalam. Jelas dari prinsip-prinsip hermeneutiknya bahwa ia tidak dipengaruhi oleh pemikiran filosofis atau teori dogmatis dalam ranah tafsir, melainkan sebagai seorang Gnostik dan mujtahid. Ia melakukan ijtihād pada sumber-sumber tradisional Hadis dan teks Al-Qur'an, mengeksplorasi kedalaman makna di bawah permukaan teks bersama dengan kontemplasi spiritual (baṣīra). Untuk membuktikan realitas esoteris Al-Qur'an, Al-Jailānī mengekstrak tradisi dan unsur-unsur mistik yang terkandung dalam teks Al-Qur'an itu sendiri untuk menegakkan prinsip-prinsip spiritual hermeneutika sufi.

Dalam perkembangan tafsir *isyārī,* al-Jailāni sudah berhasil memoderasi makna eksoteris dan esoteris dalam tafsirnya. Namun apa yang dilakukan al-Jailānī belum bisa dikatakan sempurna, karena dalam penafsirannya ia tidak memisahkan antara makna eksoteris dan esoteris dalam menjelaskan sebuah ayat. Sehingga para pembaca harus secara apik dan tilik dalam memahami tafsir al-Jailānī, karena penafsirannya ada yang dekat dengan makna teks (eksoteris) dan ada juga yang jauh (esoteris). Hal ini serupa dengan apa yang dilakukan oleh al-Tustarī (w. 283 H), al-Qusyairī (w. 465 H), al-Naisābūrī (w. 728 H), Ismā'īl Ḥaqqī (w. 1137 H), dan al-Alūsi(w. 1270 H). Al-Jailānī berbeda dengan beberapa mufassir yang hanya menafsirkan ayat al-Qu'ran secara esoteris, yakni al-Sulamī (w. 412 H), al-Syirazi (w. 666 H), dan al-Sammanī (w. 736 H).

Metode yang digunakan dalam tafsir al-Jailānī adalah *ijmālī* (global), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Metode ini menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Sistematika

penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an.

Ada beberapa ayat yang mau tidak mau harus ditafsirkan secara lafzi melihat tidak adanya isyarat dalam ayat tersebut. Tetapi dalam pembukaan dan penutup semua ayat, al-Jailānī menggunakan syarh isyāri sesuai dengan tema dan tujuan suatu surat.

Walaupun apa yang dilakukan oleh al-Jailānī masih belum sempurna untuk memisahkan makna eksoteris dan esoteris ayat al-Qur'an, namun al-Jailānī berhasil memadukan kedua makna tersebut secara sinergis. Karena karyanya bukan semata-mata mengandalkan ilmu dan pemhaman seperti yang lazim terdapat di pelbagai kitab tafsir lain, tetapi tafsirnya lebih banyak bertumpu pada pemaparan berbagai sugesti yang menghidupkan ruh serta dapat menumbuhkan ketakwaan, dan juga merupakan kompilasi inspirasi dan isyarat yang seiring dengan irama kehidupan, ruh, dan gerak yang muncul dari qalbu ahli ibadah yang selalu berhubungan dengan Allah swt. Karya tulisnya ini menjadi manifestasi dari segenap perasaan, emosi, gerak, inspirasi, isyarat, dan curahan qalbu al-Jailānī.

B. Implikasi dan Rekomendasi

Penelitian ini masih memiliki banyak kekurangan, utamanya disebabkan kekurangan penulis sendiri, sehingga masih perlu dilanjut-kembangkan. Fokus utama penelitian ini adalah membahas epistemologi hermeneutika al-Jailānī, bagaimana proses pemaknaaan *isyārī* berlangsung, dalam kalitannya dengan makna eksoteris al-Qur'an, apakah saling menafikan atau malah saling melengkapi. Dengan demikian, yang menjadi perhatian utama adalah asumsi-asumsi hermeneutis yang terdapat dalam karya-karya al-Jailānī. Oleh karena itu, pada ranah aksiolgis, contoh aplikasi penafsiran *isyārī* al-Jailāni dirasa masih terbatas, hanya membahas beberapa tema pokok al-Qur'an, yakni: ketuhananan; manusia; alam; dan eskatologi. Namun demikian setidaknya buku ini

cukup berhasil memetakan jalan bahwa konsekuensi logis dari hermeneutika sufistik al-Jailāni adalah inetgrasi dimensi ekosteris dan esoteris.

Di antara keterbatasan penelitian ini, penulis tidak begitu banyak menekankan kepada aksiologi praktis penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh al-Jailāni dalam tema-tema pokok al-Qur'an tertetntu secara lebih mendalam seperti manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, kenabian, wahyu, pemimpin dan sebagainya. karena itu ke depan diperlukan lagi kajian inter-tekstual untuk menghubungkan beberapa diskursus di atas serta melakukan studi komparasi dengan karya-karya al-Jailāni yang lain.

Di samping itu, karena sifatnya yang baru, penelitian ini memerlukan studi lebih jauh dalam bentuk saran, kritik konstruktif, dan masukan-masukan inovatif sebagai bentuk penghargaan akademis sehingga ke depan mendapatkan apresiasi dan diakui menjadi kontribusi yang bermanfaat dalam bidang tafsir sufistik.

DAFTAR PUSTAKA

A. Artikel Ilmiah

'Abdul Haq, Muhammad. ‚The Meaning and Significance of The Shahādah,' Islamic Studies, Vol. 23, No. 3 (1984).

Abdul-Raof, Hussein. ‚Tekstual Progression and Presentation Technique in Qur'ainc Discourse: An Investigation of Richard Bell's Claims of 'Disjointedness' with Especial Reference to Q. 17-20,' Journal of Qur'anic Studies, Vol. 7, No. 2 (2005).

Abu Bakr, Omaima. ‚The Symbolic Function of Methapor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shustari,' Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 12, Metaphor and Allegory in the Middle Ages (1992).

Almirzanah, Syafa'atun. ‚Hermeneutika Sufi dan Relevansinya Bagi Diskursus Kontemporer tentang Dialog Agama,' dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'ān dan Hadis, ed. Syafa'atun Almirzanah

Almond, Ian. ‚The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 72, No. 1 (Mar., 2004).

_____, "The Honesty of the Perpled: Derrida and Ibn 'Arabi on Bewilderment". Dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No. 3 (September., 2002).

_____, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought". Dalam *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1 (Jan., 2003).

Böwering, Gerhard. ‚The Light Verse: Qur'ānic Text and Sūfī Interpretation,' *Oriens*, Vol. 36 (2001)

_____, The Qur'ān as the Voice of God,‘ *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 147, No. 4 (Dec., 2003).

_____, “The Scriptural Senses in Medieval Sufi Qur'ān Exegesis.” Dalam *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Yudaism, Christianity, and Islam*, Editor. Jane Dammen McAuliffe. New York: Oxford University Press, 2003.

Bakr, Omaima Abu. “The Symbolic Function of Methapor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shustari”. Dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 12, Metaphor and Allegory in the Middle Ages (1992).

Bjorn Ramberg dan Kristin Gjesdal, “Hermeneutics”. Dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Editor Edward N. Zalta. California: Stanford University, 2005.

Braginsky, V.I. “Universe, Man , and Text: The Sufi concept of literature”. Dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 149*, No. 2 (1993).

Burckhardt, Titus. “Sufi Interpretation of the Qurʾān”. Dalam *Introduction to Sufi Doctrine*, Ed. Titus Burckhardt. t.t.: World Wisdom, Inc., 2008.

Chittick, William C. ,Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al-‘Arabī,‘ *Islamic Studies*, Vol. 39, No. 4, Special Issue: Islam and Science (Winter 2000).

_____, The Spiritual Path of Love in Ibn al-'Arabi and Rumi,‘ *Mystics Quarterly*, Vol. 19, No. 1 (March 1993).

_____, Sufism and Islam,‘ in in *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon and Roger Gaetani. Indiana: World Wisdom, 2006.

Darmawan, Dadang. "Ortodoksi dan Heteredoksi Tafsir". *Jurnal Refleksi,* v. 13, No. 2 (April 2012).

Fadlullah, Salman. "Tafsir Ishari: Menguak Aspek yang Terabaikan dari al-Qur'an. Mulla Shadra." Dalam *Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme*, Vol. I, No. 4, 2011.

Faizin. "Diskursus Penafsiran Ayat Penciptaan Perempuan dalam Jurnal Imiah di Indonesia". Dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7, No. 1, Juli 2018.

Gu"Ḥaqīqa and Shariʿa in Islam". Dalam *Sufism: Love and Wisdom,* Editor. Jean-Louis Michon and Roger Gaetani, Foreword by Seyyed Hossein Nasr. t.t.: World Wisdom, Inc, 2006.

Isryadunnas, "Tafsir Ayat-ayat Gender ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer". Dalam jurnal *Muasawa,* Vol. 14, No. 2. Juli 2019.

Keeler, Annabel. "Sufi tafsir as a Mirror: al-Qushayri the murshid in his Lata'if al- Isharat". Dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006).

Kamal, Muhammad. "Al-Ghazali's Hermeneutics and Phenomenology". Dalam *Journal of the Institute for World Religions*, Issue 4 (Juni, 2004).

Khusnan, M. Ulinnuha. "Tafsir Esoterik; Sebuah Model Penafiran Elit yang Terlupakan." Dalam *Suhuf,* Vol. 3, No. 1(2010).

Knysh, Alexander D. "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas Al-Qur'an dalam Tasawuf." Dalam *Jurnal Studi Al-Qur'ān*, Vol. II, No. 1 (2007).

Kusmana. ‚Some Implications of Hermeneutical Readings for the Study of the Qur'an,' *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2, (January-June 2013).

Masduqi, Irwan. ,Hermenetika Sufistik Tafsīr al-Jīlānī, dalam *Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir, Tasikmalaya: Mudawwamah wa Rohmah Press (2010).

_____, "Menyoal Otentisitas dan Epistemologi Tafsir al-Jilani". Dalam *Jurnal Analisa,* Vol. 19, No. 01 (Januari - Juni 2012).

_____, "Quranic Hermeneutics and Sufism of Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani." Dalam *Heritage of Nusantara*, Vol. 4, No. 1 (June 2015).

Noer, Kautsar Azhari. ,Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibn 'Arabi tentang Ta'wīl al-Qur'an, *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2012).

Rahman, Yusuf. ,Penafsiran Tekstual dan Kontekstual terhadap al-Qur'an dan Hadith (Kajian terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif, *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2 (January-June 2012).

Ricouer, Paul. Hermeneutic and the Critique of Ideology, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation,* Editor. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Syarifuddin, M. Anwar. ,Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tustari, *Jurnal Studi Al-Qur'ān*, Vol. II, No. 1, (2007).

_____, "Measuring the Ḥaqā'iq al-Tafsīr: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism." Dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2, (January-June 2013).

Umar, Nasarudin. ,Konstruksi Ta'wil dalam Tafsir Sufi dan Syia: Sebuah Studi Perbandingan,' *Jurnal Studi Al-Qur'ān,* Vol II, No. I (2007).

B. Buku Akademik, Tesis, Disertasi, Ensiklopedi, dan Kamus.

'Iyāzi, Muḥammad 'Ali. *Al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Taheran: Wizarah Ṡaqafah Islamiyah, 1414 H/ 1994 M.

'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fuād. *Al-Mujam al-Mufahras li Alfaẓ al-Qur'ānan al-Karīm*. Mesir: Dāral-Hadīṣ, 1354 H.

Abdullah bin Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn Abbās* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), h. 64;

Abdullah, Taufiq. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid *Isykāliyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*. Beirut: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 2005.

_____, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan.* Penerjemah Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana, dan Ali Mursyid. Bandung: Risearch for Quranic Studies [Rqis], 2003.

_____, *Hermeneutika Inklusif*. Penerjemah Muhammad Mansur. Jakarta Selatan: International Center for Islam and Pluralism[ICIP], 2004.

_____, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī.* Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Tab'ah wa al-Naṣr, 1983.

Achmad Khudori Soleh, Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir. Dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 7, No. 1, April 2011.

Al-Allaf, Ibrahim Khalil. "Sirah al-Bāhiṡ: Jamāl al-Fāliḥ al-Kailānī". Dalam *Mu'asirah.* Baghdad: Mu'assasah Miṣr Murtaḍa li al-Kitāb al-Iraqi, 2011.

Al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Muḥammad bin Abdillah al-Ḥusainī. *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīral-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.

Al-Amīn, Ihsan. *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr.* Beirut: Dār al-Hādi, 2007.

Al-Amin, Habibi. *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Isyari: Melacak Kejiwaan Mufassir*. Ponorogo: sPIP-Press, 2015.

Alba, Cecep. *Cahaya Tasawuf*, Bandung: CV. Wahana Karya Grafika, 2011.

Al-Babani, *Hidāyah al-'Ārifīn,* al-Maktabah al-Syamilah 18 Gb.

Al-Balkhī, Abū al-Ḥasan Muqātil bin Sulaiman al-Azdī. *Tafsīr Muqātil bin Sulaiman.* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ, 1423 H.

Al-Bantanī, Muḥammad Nawawi. *Kasyifā al-Sajā' Syarh Safīnah al-Najā'.* Indonesia: Maktabah Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah.

Al-Būtī, Ramdan. *Katlah min al-Zandaqah Yulsiquha Majhūlun bi Nāsir al-Qur'ān wa al-Sunnah: al-'Ālim al-Rabbāni al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī Qaddasa Allahu Sirrahu,' Nāsim al-Syām*, http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readrticle &pg_id=25397&page1=7. Diakses pada 26 Juni 2021, pukul: 21. 02 WIB.

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl Abū Abdillah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 2008.

Al-Żahabī, Muḥammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.

Al-Farmawi, ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍu’ī.* Kairo: al-Haḍarah al-‘Arabiyyah, 1977.

Al-Garnāṭī, Abu Hayyan. *Al-Bahr al-Muhīṭ fī al-Tafsīr.* Beirut: Dār al-Fikr, 1992 M/1412 H.

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad. *Iḥyā Ulūm al-Dīn.* Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.

_____, *Jawāhir al-Qur’ān.* Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1986.

Al-Hallāj, Abū Manṣūr. *Ṭawāsīn/ Kitab Kematian.* Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

Ali, A. Mukti “Metodologi Ilmu Agama.” Dalam *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Al-Jābirī, Muḥammad Ābid. *Binyah al-Aql al-‘Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdahal-‘Arabiyyah, 2009.

Al-Jailānī, ‘Abd al-Qādir *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār.* Penerjemah: KH. Zezen Zaenal Abidin Zayadi Bazul Ashab. Tangerang Selatan, 2013.

_____, *Al-Fatḥ al-Rabbāni/Meraih Cinta Ilahi.* Penerjemah: Abu Hamas. Jakarta: Khatulistiwa, 2009.

_____, *Al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn.* Istambul: Markāz al-Jailānī li al-Buhūṡ al-‘Ilmiyyah, 2010.

_____, *Sirr al-Asrār fīmā Yahtaju ilahi al-Abrār.* Damaskus, Dār al-Sanābil, 1994.

_____, *Sirr al-Asrār; Secret of The Secret- Hakikat Segala Kehidupan,* Terj. Zaimul Am. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008.

_____, *Adab al-Sulūk wa al-Ṭawassul ila Manāzil al-Muluk.* Penerjemah: Tatang Wahyuddin. Bandung: Pustaka Hidayah, 2007.

_____, *Tafsīr al-Jailānī*. Istambul: Markāz al-Jailānī li al-Buḥūṣ al-'Ilmiyyah, 2013.

Al-Jailānī, Muḥammad Fāḍil, "Penelusuran Karya-karya Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī". Dalam *Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia,* ed. Ajid Tohir. Suryalaya: Mudawwamah Warohmah Press, 2011.

Al-Kailānī, 'Abd al-Rāziq. *Al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī: Al-Imām al-Zāhid al-Qudwa.* Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.

Al-Kailānī, Jamāl al-Dīn al-Fāliḥ. *"Al-Tafsīr al-Jailānī: Ru'yah fī Nisbat al-Tafsīr", Multaqa Ahl al-Tafsīr*, http://vb.tafsir.net/tafsir27386/.VpUIN1IlSvE. Diakses pada 26 Juni 2021, pukul 22. 40 WIB.

_____, *Al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī: Ru'yah Tarīkhiyyah Mu'asirah.* Baghdad: Mu'assasah Misr Murtaḍa li al-Kitab al-Iraqi, 2014.

_____, *Hakadza Takallama al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Kailānī.* Dakka: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2014.

Al-Khalwatī, Ismā'īl Haqqī bin Muṣtafa al-Istanbulī al-Ḥanafī. *Rūh al-Bayān.* Beirut: Dār al-Fikr, t.t).

Al-Khufājī, Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin 'Amr. *Ḥāsyiyyah al-Syihāb 'ala Tafsīr al-Baiḍawī/ 'Inayah al-Qādī wa Kifāyah al-Rādī 'ala Tafsīr al-Baidāwī.* Beirut: Dār Ṣādir, t.t.

Al-Kilābī, Ibn Jaza. *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Makhzūmī, Abū al-Ḥajjāj Mujāḥid bin Jabr al-Tābi'īal-Makkī al-Qursyiyyi. *Tafsīr Mujāhid* (Mesir: Dār al-Fikr al-Islamī al-Ḥadīsah, 1989), h. 265;

Al-Marāgī, Aḥmad bin Musṭafa. *Tafsīr al-Maragī.* Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Mustāfa al-Bābī al-Halbī, 1946.

Al-Maẓhari, Muḥammad Ṫanaullah. *Tafsīr al-Maẓhari.* Pakistan, Maktabah al-Rusydiyyah, 1412 H.

Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study*. London: Routledge, 2004.

Al-Nabawi, Syekh Abul Hasan. *Syekh Abdul Qadir Jaelani*. Penerjemah. Abu Asma. Solo: CV. Ramadhani, 1985.

Al-Nabawi, Syekh Abul Hasan. *Syekh Abdul Qadir Jaelani*, penerjemah Abu Asma. Solo: CV. Ramadhani, 1985.

Al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī. *Saḥīḥ Muslim.* Beirut: Dār Iḥyāal-Turāṡ al-'Arabī, t.t.

Al-Naisābūrī, Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusain al-Qumī. *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H.

Al-Naisaburī, Abū Bakr Muḥammad bin Ibrāhim bin al-Munżir. *Kitāb Tafsīr al-Qurān.* Madinah: Da'r Ma'ṡar, 2002.

Al-Nasyar, Ali Sami. *Manāhij al-Baḥṡ 'Inda Mufakkir al-Islām.* Cairo: Dār al-Salām, 2008.

Al-Qaṭṭani, Said bin Musfir. *Al-Syaikh 'Abd al- Qādir al-Jailānī wa Arauhu al-I'tiqādiyah wa al-Ṣūfiyah/Buku putih Syaikh Abdul Qadir al-Jailani.* Jakarta: Darul Falah, 2003.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an.* Penerjemah. Mudzakir AS. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2004.

Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farhal-Anṣarī al-Khuzrujī Syamsuddin. *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān/ Tafsīr al-Qurṭubī.* Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Al-Qurṭubī, Abū Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farhulanṣārī al-Khuzrujī Syamsuddīn. *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān/ Tafsīr al-Qurṭubī.* Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Al-Qusyairi, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Ḥawazin. *Al-Risālah al-Qusyayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf.* Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2004.

_____, *Laṭāif al-Isyārat.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1974.

_____, *Risālat al-Qusyairiyyah fī ‘Ilmi al-Taṣawwuf.* Penerjemah. Mohammad Luqman Hakiem. Surabaya: Risalah Gusti, 1997.

Al-Rāzī, Abū Abdillah Muḥammad bin ‘Amr bin al-Ḥasan bin al_Ḥusain al-Taimī. *Mafātīḥ al-Gaib/ Al-Tafsīr al-Kabīr.* Beirut: Dār Iḥyā al-Turaṡ al-‘Arabī, 1420 H.

Al-Riḍā, al-Syarīf. *Nahj al-Balāgah.* Beirut: Dār al-Kitāb al-libnani, 1995.

Al-Ṣabūnī, Muḥammad ‘Ali. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān.* Iran: Dār Iḥsān, 2003.

Al-Shallabi, Dr. Ali Muhammad. *Biografi Imam al-Ghazali & Syaikh Abdul Qadir Jailani.* Penerjemah. Imam Mukhtar Ghazali dan Ibnu Abdurrahaman Fatan Al Maydani. Jakarta: Beirut Publishing, 2015.

al-Shallabi, Dr. Ali Muhammad. *Biografi Imam al-Ghazali & Syaikh Abdul Qadir Jailani.* Penerjemah: Imam Mukhtar Ghazali dan Ibnu Abdurrahaman Fatan Al Maydan. Jakarta: Beirut Publishing, 2015.

Al-Shiddiqi, Nuruzzaman. *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah.* Yogyakarta: PLP2M, 1985.

Al-Sulamī, Abū 'Abdurrahman bin al-Ḥusaini. *Haqāiq al-Tafsīr.* Beirut: Dār al-Masyriq, 1987.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Editor: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Mesir: al-Ḥayah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974.

Al-Sya'rāwi,Muḥammad Mutawalli. *Tafsīr al-Sya'rāwī.* t.t: Maṭabi' Akhbār al-Yaum, 1997.

Al-Syāṭibi, Ibrahim bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhami al-Garnati. *Al-Muwāfaqat.* t.t : Dār Ibn Afan, 1997.

Al-Syaukānī,Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad. *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannayy al-Riwāyah wa al-Dira.yah min 'Ilm al-Tafsīr.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988.

_____, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān/Tafsīr Al-Ṭabarī.* Penerjemah. Anshari Taslim, Muhyidin Mas Rida, Mangala, Athaillah Manshur. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim. *Mu'jam al-Kabīr.* Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994.

Al-Ṭūsī, Abū Naṣr Abdullah ibn Ali al-Sarrāj. *Al-Lumā' fi 'Ilmi al-Taṣawwuf.* Belanda: Leiden Uineversity Press, 1914.

Al-Tustarī, Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullah bin Yūnus bin bin Rafi'. *Tafsīr al-Tustarī.* t.t: Dār al-Ḥaram li al-Turās, 2003.

Al-Żahabi, Muḥammad Ḥusain. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Kuait: Dār al-Nawādir, 2010.

Al-Żahabi, Syamsyuddin Muḥammad Aḥmad. *Siyār A'lām al-Nubala*. t.t: Yayasan al-Risalah, 1982.

Al-Żirkilī, Khair al-Dīn. *Al-A'lām: Qamūs Tarājim li Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn.* Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 2002.

Al-Zamakhsyari, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Amru bin Aḥmad *Al-Kasyāf 'An Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl.* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1407 H.

Al-Zarkasyi, Abū Abdillah Badr al-Dīn bin Abdillah bin Bahādur. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā'al-Kutub al-'Arabi, 1997.

Al-Zuhailī, Wahbah bin Muṣṭafa. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj.* Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1418 H.

Al-Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-Aẓīm. *Manāh al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an.* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi,1995.

Ankersmit, F.R. *Pendapat-Pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah,* Penerjemah. Dick Hartoko. Jakarta: PT Gramedia, 1987.

Anshori, Aik Iksan. *Tafsir Ishari: Pendekatakan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani.* Ciputat: Referensi, 2012.

Anton Bakker & Achmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Arkoun, Mohammed. "Contemporary Critical Pratices and The Qur'an". Dalam *Encylopedia of the Qur'an*. Editor: Jane Dammen Mc Auliffe. t.tp : Netherland Brill, 2001.

"Ke Arah Islamologi Terapan". Dalam *Al-Jami'ah*. No. 53 (1993).

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.

_____, *Tarīkhiyyah al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986.

Ashshiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/ Ilmu Tafsir.* Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Badruddin Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah Ibn Bahadur Ibn Abdullah al-Mihaji al-Zarkasyi. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

Baihaqi, Muhammad. *Perjalanan Roh Manusia Melalui Empat Alam.* Malaysia: al-Hidayah, 1995.

Bartens, Kees. *Filsafat Barat dalam Abad XX* . Jakarta: Gramedia, 1981.

Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer*. Penerjemah Imam Khoiri. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007..

Bowering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin and New York: De Gruyter, 1980.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi.* Paris: Princeton University Press, 1981.

Dr. H Muh. In'amuzzahidin, M. Ag. *Menyingkap Makna Sufistik Tafsīr Al-Jailānī Karya Syaikh Abdul Qādir Al-Jailānī*. Semarang: IAIN Walisongo, 2014.

Edward, Paul. *Encyclopedia of Philosophy* . New York: Macmillan Publishing Co.Jac & The Free Press, t.t.

Esack, Farid. *The Quran: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

_____, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme.* Bandung: Mizan, 2000.

Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science.* Oxford: Blackwell, 1996.

Foucault, Michael. *Archeology of Knowlage and The Discaurse on Language*. New York: Pantheon Books, 1971.

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York and London: The Continuum International Publishing Group, 2004.

_____, *Truth adn Method; Kebenaran dan Metode.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020.

Ghazali, Muhammad. Penerjemah. Drs. Masykur Hakim, M.A dan Ubaidillah. *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Qur'an/ Berdialog dengan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 1996.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Penerjemah. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: elSaq, 2006.

Hairul, Moh. Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Ibn 'Ajibah: Kitāb al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majîd*. Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017.

Haq, Sansan Ziaul. *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari: Studi atas Metode Tafsir al-Jilani.* Tesis Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.

Harvey,Van A. "Hermeneutics" dalam *Encyclopedia of Religion*, Editor. Mercea Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Heath, Peter. "Metphor". *Dalam Encyclopedia of the Qur'an,* Editor. Jane Dammen. McAufille: Brill, 2009.

Hendricks, Mogamat Mahgadien "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs of Shaykh Mustafa al-Alawi: A critical study of his Lubab al-'Ilm fi Surah al-Najm." Desertasi Fakultas Filsafat, Universitas Western Cape.

Hendricks, Mogamat Mahgadien. "The Qur'anic Sufi Hermeneutocs of Shaykh Mustafa al-Alawi: A critical study of his Lubab al-'Ilm fi Surah al-Najm". Desertasi Fakultas Filsafat, Universitas Western Cape.

Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik.* Jakarta: Paramadina,1996.

Hitti, Philip K. *History of the Arab*, penerjemah. Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2010.

Howard, Roy J. *Pengantar atas Teori-teori Pemahman Kontemporer Hermeneutika; Wacana Analitis, Psikososial, & Ontologis*. Penerjemah Kusmana dan M.S. Nasrullah. Bandung: Penerbiat Nuansa Cendikia, 2019.

Hrp, Nurasiah Faqih Sutan. *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi.* Bandung: Mizan, 2005.

Huda, Muhammad Muchlish. "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Dialogia*, Vol. 12 No. 1 Juni 2014, h. 73-79; Lihat juga: Muhammad Muchlish Huda, "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Dialogia*, Vol. 12 No. 1 Juni 2014.

Ibn 'Arabī, Al-Syaikh al-Akbar Abū Bakr Muḥyi al-Dīn ibn 'Ali ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭami al-Ḥatimi al-Makruf bi. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Ibn Amir, Sulaiman bin al-Asy'aṡ bin Syaddad bin Amrin. *Sunan Abū Daud.* Kairo : Dār al-Ḥadīṡ,2010.

Ibn Ḥambal, Abū Abdillah Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥambal*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Ṣahīh Ibn Ḥibbān.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1988.

Ibn Kaśīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Amr. *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm/ Tafsīr Ibn Kaśīr.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Ibn Kaśīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Ibn Rajab, Abū al-Faraj Abdurraḥman bin Syihābuddīn Aḥmad. *Al-Żail 'ala al-Tabaqāt al-Ḥanābilah.* Kairo: al-Sunnah Muḥammadiyyah, t.t.

Ibn Sulaiman, Mustafa. *Syarh Fusûs al-Hikâm.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 2007).

Ibn Taimiyyah, Taqy al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Ibn Zakariyya, Abu ¯al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris. *Mu'jam Maqāyis al-Lugah.* Bairut: Dār al-Fikr, t.t.

Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dar al-Yaqzah al-'Arabiyyah. 1980.

Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*. Beirut : Darul Fikri, 1386 H.

Indarto. *Hidrologi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.

Jahlan, Muḥammad bin Aḥmad. *Fa'aliyyah al-Qirāah wa Isyka.liyah Tajdīd al-Ma'na fī al-Naṣ al-Qur'ānī.* Damaskus: Dār al-Ṣafāt, 2008.

Jasper, David *A Short Introduction to Hermeneutics.* Louisville: Westnister Jhon Knox Press, 2004.

Jullundhry, Rashid Ahmad. *Quranic Exegesis in Classical Literature.* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2006.

Jumantoro, Drs. Totok, M.A. dan Amin, Drs. Samsul Munir, M.Ag. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Wonosobo: Amzah, 2005.

Kahalah, ‘Umar Riḍa. *Mu‘jam al-Mu’allifīn: Tarājum Muṣannif al-Kutub al- ‘Arabiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993.

Kartanegara, Mulyadi. *Menyelami Lubuk Tasawuf.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir,* Penerjemah. M. ‘Abdul Ghafar E.M. Jakarta: Pustaka Imam Syafi’I, 2008.

Kementrian Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya.* Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.

Khālifah, Haji. *Kasyf al-Żūnūn ‘an Asmā’ al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turas al-‘Arabi, t.t.

Khalifah, Haji. *Kasyf al-Żūnūn ‘an Asmā’ al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.t.

Khusman, M. Ulinnuha. “Tafsir Esoterik: Sebuah Metode Penafsiran Elit yang Terlupakan”. Dalam *Suhuf : Jurnal Kajian al-Quran dan Kebudayaan*, Vol, 3, No. 2, 2012, .

Kinsella, Elizabeth Anne. “Hermeneutics and Critical Hermeneutics: Exploring Possibilities Within the Art of Interpretation.” Dalam *Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung,* Vol.7, No. 3, 2006.

Kusmana, “Some implications of Hermeneutical readings for the Study of The Qur’an”. Dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies,* Vol.2, No.2. Januari-Juni 2013.

M. J. Inwood, *The Oxford Companion to Philosophy*, Editor. Ted Honderich. New York: Oxford University Press, 1995.

Ma’rifat, Muḥammad Hādī. *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Tsawbah al-Qasyīb*. t.t: Al-Jāmi’ah al-Raḍwiyyah li ’Ulūm al-Islāmiyyah, t.t.

Mahmud, Syihabuddin al-Alusi. Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'I al-Masani. Libnan: Dar al-Fikr. 1987.

Marle, Rene S.J. *Introduction to Hermeneutics*. New York: Herder and Herder, 1967.

Masduki, Anis. *Metode Tafsir Sufistik Syaikh ' Abd al-Qadir al-Jilani.* Yogyakarta: STIQ al-Nur, 2010.

Mojaddedi, Jawid. *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from Al-Sulamī to Jāmī.* Richmond: Curzon Press, 2001.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT. Remaja Rosda Kaya, 2004.

Mudjia Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gusdur.* Malang: UIN-Malang Press, 2007.

Muhammad Abd. Haq Ansari, *Antara Sufisme dan Syariah.* Jakarta: Rajawali Press 1993.

Muhammad Amin Abdullah, dkk, *Tafsir Baru dalam Era Multikultural.* Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Muhammad, Hasyim *Dialog Antar Tasawuf dan Psikologi.* Yogyakarta: Walisongo Press, 2003.

Muhammad, Hasyim. *Dialog Antar Tasawuf dan Psikologi.* Yogyakarta: Walisongo Press, 2003.

Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia.* Yogyakarta: PP. al-Munawwir, 1984.

Murtaufiq, Sudarto. "Hermeneutika Dalam Tradisi Keilmuan Islam: Sebuah Tinjaun Kritis". Dalam *Akademika*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013.

Musharaf, Maryam. ”A Study on the Sufi Interpretation of Qur’an and the Theory of Hermeneutic”. Dalam *Al-Bayan Journal*, Vol. 11, No. 1 (June 2013).

Naṣr, ‘Afīf Jaudah. *Al-Rumūz al-Syi’r ‘Inda al-Ṣūfiyyah.* Cairo: Al-Maktabah al-Miṣrī, 1997.

Naṣr, ‘Afīf Jaudah. *Al-Rumūz al-Syi’r ‘Inda al-Ṣūfiyyah*. Cairo: Al-Maktabah al-Miṣrī, 1997.

Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Nasution, Harun. *Filasafat dan Mistisme dalam Islam.* Jakarta: PT Bulan Bintang, 2008.

Noer Iskandar Al Barsyany. *Tasawwuf.Tarekat dan Para Sufi*. Jakarta: Grafindo, 2001.

Noer, Kautsar Azhari “Hermenutik Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu ‘Arabi tentang Ta’wīl al-Qur’an”. Dalam *Jurnal Kanzphilosophia: a journal for Islamic philosophy and Mysticism*, Vol 2, No. 2, Desember 2012.

Nzair, Muhammad. *Metode Penelitian.* Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dithley, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

_____, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi.* Penerjemah Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Rahman, Fazlur, *Islam*. New York: Anchor Books, 1968.

_____, *Islam dan Tantangan Modernitas tentang Transformasi Intelektual.* Bandung: Pustaka, 1996..

Raof, Hussein Abdul. *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis*. London: Routledge, 2012.

Reese, William L. *Dictionary of Philoshopy and Religion, Eastern and Western Thought.* New York: Humanity Books, 1996.

Ricouer, Paul. "Hermeneutic and the Critique of Ideology". Dalam *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation,* Editor. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Riḍā, Muḥammad Rasyid. *Tafsīr al-Manār.* Mesir: Al-Haiat al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Roswulan, Titis. "Konsep Manusia dan Alam Serta Relasi Keduanya dalam Perspektif Al-Qur'an". Dalam *Cakrawala: Jurnal Studi Islam,* Vol. 14, No. 1,23 Juli 2019.

Ruzbihān, Abū Muḥammad ibn Abī Naṣr Shīrāzī al-Baqlī. *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurān.* Editor: Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Libanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008.

Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya*. Yogyakarta : Islamika, 2003.

Said, Imam Ghazali. *Pengkafiran Sesama Muslim*. Surabaya: Diantama, 2012.

Sands, Kristin Zahra *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. New York: Routledge, 2006.

Schuon, Frithjof. *Sufism:Veil and Quintessence*. India, World Wisdom, 2006.

Sells, Michael A. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press, 1996.

Septiawadi. *Tafsir Sufistik Said al-Hawwa dalam al-Asâs fi al-Tafîr.* Jakarta: Lectura Press, 2004.

Shihab, M. Quraish. "Tafsir, Ta'wil, dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an". Dalam *Suhuf,* Vol.2, No. 1. Jakarta: Pusat Studi Qur'an, 2009.

_____, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an.* Tangerang: Lentera Hati, 2005.

_____, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan, 1996.

_____, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Siregar, A. Rivay *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*. Jakarta; Raja Grafindo Persada, 1999.

Skoldberg, Matt Alveson dan Kats Kaj. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research.* London: Thausand Oaks, 2000.

Sofyan A.P.Kau, "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir". Dalam *Jurnal Farabi,* Vol. 11. No. 2. Desember 2014.

Sudarto. *Metodologi Penilitian Filsafat*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996.

Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D.* Bandung: Alfabeta, 2008.

Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu dan Pengetahuan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003.

Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu dan Pengetahuan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003.

Supriyadi, Dedy *Sejarah Peradaban Islam.* Bandung: Pustaka Setia, 2008.

Surachmad, Winarmo. *Dasar dan Teknik Research Pengantar Metodologi Ilmiah*. Bandung: Tarsio, 1972.

Syarif. *A History of Muslim Philosophy.* New Delhi: Low Price Publication, 1961.

Taimiyyah, Ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, t.t.

Tamrin. *Tasawuf Irfâni:Tutup Nasut Buka Lahut*. Malang:UIN Maliki Press, 2010.

Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Tasawwuf*. Bandung: Angkasa, 2009.

Tim Penyusun, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspekgtif al-Qur'an dan Sains.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2015.

Tim Peyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Wonosobo: Amzah, 2005.

Umar, Nasaruddin. "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir". Dalam *Jurnal Studi Al-Qyr'an.* Vol. 1, No. 1 (2006).

Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju AKhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra.* Jakarta: Sadra Press, 2012.

Wensinck, A.J. *Al-Mu'jam al-Mufaharas li al-Fāẓ al-Hadīṡ al-Nabawi.* Penerjemah. M. Fuād ' Abd al-Bāqi. Leiden : EJ. Brill, 1943

Wranke, Georgia. *Gadamer, Hermenutics, Tradition and Reason.* Cambridge: Polity press, 2013.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1993.

Żaidan, Yūsuf Ṭaha. '*Abd al-Qādir al-Jīlānī: Bāẓ Allah al-Asyhab*. Beirut: Dār al-Jīl, 1991.

Zagri, Dr. Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, t.t.

Zagūl, Muḥammad Sa'īd. *Mausu'ah Aṭrāf al-Hadīṡ al-Nabawial-Syarīf.* Beirut : Dār al-Fikr, 1994.

Zainuddin, M. *Karamah Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jailānī.* Yogyakarta: LkiS, 2011.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan Tunggal

Berikut adalah daftar aksara Arab dan padananya dalam aksara latin:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif		tidak dilambangkan
ب	ba’	b	Be
ت	ta’	t	Te
ث	sa’	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ha’	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha’	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra’	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye

ص	sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta’	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za’	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
ه	ha’	h	ha
ء	hamzah	’	apostrof

ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah Ditulis Rangkap

متعقدين	ditulis	*muta'aqqidin*
عدة	ditulis	*'iddah*

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	*hibbah*
جزية	ditulis	*jizyah*

(Ketentuan ini tidak diberlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	*karāmah al-auliyā*

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan ḍammah, ditulis t

زكاة الفطر	ditulis	*zakātul fitri*

D. Vokal Pendek

ـِ	kasrah	ditulis	i

ـــَـــ	fathah	ditulis	a
ـــُـــ	ḍammah	ditulis	u

E. Vokal Panjang

fathah + alif	ditulis	ā
جا هلية	ditulis	*jāhiliyah*
fathah + ya' mati	ditulis	ā
يسعى	ditulis	*yaṣ ā*
kasrah + ya' mati	ditulis	ī
كريم	ditulis	*karīm*
ḍammah + wawu mati	ditulis	ū

F.Vokal Rangkap

fathah + ya' mati	ditulis	ai
بينكم	ditulis	*bainakum*
fathah + wawu mati	ditulis	au
قول	ditulis	*qaulun*

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	ditulis	*a'antum*
أعد ت	ditulis	*u'iddat*
لئن شكرتم	ditulis	*la'in syakartum*

H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرأن	ditulis	*al-Qur'ān*
القياس	ditulis	*al-qiyās*

b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya

c.

السماء	ditulis	*as-samā'*
الشمس	ditulis	*asy-syams*

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya

ذوي الفوض	ditulis	*żawī al-furūd*
أهل السنة	ditulis	*ahl as-sunnah*

PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Riswan Sulaeman, S.Ag, M. Ag. lahir di Purworejo Jawa Tengah pada 10 Agustus 1993, anak pertama dari pasanagan Saefudin dan Rokhayati, perpaduan suku Sunda dan Jawa, pasangan sederhana yang tidak mendapat kesempatan untuk menikmati bangku pendidikan menengah, namun sangat paham dengan arti dan keharusan menjadi cerdik-pandai di tengah masyarakat. Kesetiaan memegang prinsip cerdik-pandai harus memiliki pengetahuan tentang dunia dan akhirat mendorong orang tua penulis untuk memperjuangkan pendidikan anaknya ke lembaga pendidikan yang mewariskan pengetahuan semacam itu.

Setamat dari sekolah dasar di SD Cimone 3 Tangerang, Banten, penulis mondok di Pondok Pesantren Aazzainiyyah, Salabintana, Sukabumi (2005-2009). Ia melanjutkan pendidikan formal di Madrasah Tsanawiyah Pondok Pesantren Darul Muttaqien, Cadas Tangerang (2009-2010), dan Madrasah Aliyah Yayasan Serba Bakti Suryalaya, Tasikmalaya (2010-2012).

Setelah menyelesaikan sekolah menengah atas penulis memustuskan untuk melanjutkan studi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan mengambil progam studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Di perguruan tinggi ini penulis aktif dalam beberapa organisasi eksternal, yakni: Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia/PMII (2012-2014), Gerakan Mahasiswa Indonesia/GM-I (2014-2016), Serikat Mahasiswa Gerakan Indonesia/SMGI (2016-2018). Selanjtnya penulis melanjutkan pendidikannya di Program Magister Strata 2 (S̄2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2018-2022).

الإدارة العالية الجمعية
N U
نهضة علم
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Buku ini berupaya menelusuri dan membuktikan konstruksi dimensi eksoteris dan esoteris interpretasi mistik al-Jailani dengan menganalis beberapa tema dalam tafsir al-Jaila›ni, yang berupa: 1. Ketuhanan; 2. Manusia; 3. Alam Semesta; 4. Eskatologi.

Fokus utama buku ini adalah membahas epistemologi hermeneutika al-Jailani, bagaimana proses pemaknaaan isyari berlangsung, dalam kalitannya dengan makna eksoteris al-Qur'an, apakah saling menafikan atau malah saling melengkapi. Dengan demikian, yang menjadi perhatian utama adalah asumsi-asumsi hermeneutis yang terdapat dalam karya-karya al-Jailani.

ISBN: 978-623-99597-3-9

edukati

Penerbit
PT. Edukati Inti Cemerlang